BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT

GEORG GRAF VON HERTLING UND MATTHIAS BAUMGARTNER

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER.

ZWÖLFTER BAND.

MÜNSTER i. W. 1914.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

I. Leopold Gaul: Alberts des Großen Verhältnis zu Plato. Eine literarische und philosophiegeschichtliche Untersuchung.

II/IV. Jos. Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos.

V/VI. J. Würschmidt: Theodoricus Teutonicus de Vriberg De iride et radialibus impressionibus. Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1914_12_1

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Texte und Untersuchungen.

In Verbindung mit
Georg Graf von Hertling und Matthias Baumgartner
herausgegeben von **Clemens Baeumker.**

Die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", welche von mir im Jahre 1891 begründet wurden, haben sich von Anfang an das Ziel gesetzt, die quellenmäßigen Arbeiten auf dem Gebiete des spekulativen Denkens des Mittelalters in weitestem Umfange zu vereinigen. Sie beschränkten sich deshalb nicht auf das lateinische Schrifttum, sondern wandten von Anfang an auch der orientalischen Philosophie des Mittelalters ihre Aufmerksamkeit zu, insbesondere insofern dieselbe auch für die abendländische Scholastik Bedeutung gewann. Auch Untersuchungen über Erscheinungen der antiken und der patristischen Zeit, denen für die ideengeschichtliche Entwicklung im Mittelalter Quellenwert zukam, fanden Aufnahme.

Ein Abschluß gegen die theologische Spekulation im Mittelalter war nicht beabsichtigt und hat sich bei der engen Verbindung der theologischen und der philosophischen Forschung innerhalb der Scholastik immer mehr als unsachgemäß erwiesen. Auch in Zukunft werden die „Beiträge" Quellenpublikationen und historischen Arbeiten aus diesem Gebiete gern offen stehen. Ebensowenig werden sie sich Arbeiten über die positive Wissenschaft im Mittelalter und solchen über die Organisation der höheren Studien verschließen.

Die wissenschaftliche Verantwortung für die einzelnen Arbeiten tragen natürlich die Verfasser. Wegen eines besonderen Falles verweise ich auf die seinerzeit der „Tübinger Quartalschrift" beigegebene Erklärung.

München, den 15. April 1914.

Clemens Baeumker.

Bisher erschienen:

Band I. 1. **Paul Correns:** Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate. Mk. 2,00.
2—4. **Clem. Baeumker:** Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fascicul. I—III. Mk. 18,00.

Band II. 1. **Matth. Baumgartner:** Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Mk. 3,50.
2. **Max Doctor:** Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbes. nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht. Mk. 2,00.
3. **Georg Bülow:** Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae. Mk. 5,00.
4. **Matth. Baumgartner:** Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt. Mk. 5,00.
5. **Albino Nagy:** Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Ishāq al-Kindī. Mk. 4,50.
6. **Clem. Baeumker:** Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert. Mk. 6,50.

Band III. 1. **B. Domański:** Die Psychologie des Nemesius. Mk. 6.00.
2. **Clem. Baeumker:** Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Mk. 22,00.
3. **Mich. Wittmann:** Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. Mk. 2,75.
4. **M. Worms:** Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen. (Mutakallimûn.) Mk. 2,50.
5. **J. N. Espenberger:** Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert. Mk. 4,75.
6. **B. W. Switalski:** Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. Mk. 4,00.

Band IV. 1. **Hans Willner:** Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso. Mk. 3,75.
2—3. **Ludw. Baur:** Gundissalinus De divisione philosophiae. Mk. 13,00.
4. **Wilh. Engelkemper:** Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons Über die Hl. Schrift. Mk. 2,50.
5—6. **Artur Schneider:** Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen. I. Teil Mk. 9.50. II. Teil Mk. 9,00.

Band V. 1. **Mich. Wittmann:** Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Mk. 2,75.
2. **Seb. Hahn:** Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Mk. 1,75.
3. **M. Horten:** Buch der Ringsteine Alfârâbis. Mit dem Kommentar des Emîr Ismâ'îl el-Ḥoseinî el Fârâni. Mk. 17,00.
4. **P. Parthenius Minges** O. F. M.: Ist Duns Scotus Indeterminist? Mk. 4,75.
5—6. **Engelbert Krebs:** Meister Dietrich, Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Mk. 12,50.

Band VI. 1. **Heinr. Ostler:** Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Mk. 6,00.
2. **Jos. Lappe:** Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften. Mk. 2,75.
3. **Georg Grunwald:** Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Nach den Quellen dargestellt. Mk. 5,50.
4—5. **Ed. Lutz:** Die Psychologie Bonaventuras. Mk. 7,00.
6. **Pierre Rousselot:** Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. Mk. 3,50.

Band VII. 1. P. **Parthenius Minges** O. F. M.: Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus. Mk. 3,75.
2—3. **Bernh. Geyer:** Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Aus den Handschriften zum ersten Male herausgegeben und historisch untersucht. Mk. 8,75.
4—5. P. **Otto Keicher** O. F. M.: Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mk. 7,25.
6. **Arnold Grünfeld:** Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. Mk. 2,75.

Band VIII. 1 2. P. **Augustin Daniels** O. S. B.: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. Mk. 5,50.
3. **Jos. Ant. Endres:** Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. Mk. 1,00.
4. P. **Petrus Blanco Soto** O. E. S. A.: Petri Compostellani De consolatione rationis libri duo. Mk. 5,00.
5. **Jos. Reiners:** Der Nominalismus in der Frühscholastik. Mk. 2,75.
6. **E. Vansteenberghe:** Le „De Ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg. Mk. 1,50.
7. **Georg Graf:** Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adî und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen. Mk. 2,75.

Band IX. **Ludwig Baur: Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln.** Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe. Mk. 30,00.

Band X. 1—2. **Oskar Renz:** Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Mk. 7,75.
3. **Jos. Fischer:** Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Mk. 3,00.
4. **Jak. Guttmann:** Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. Mk. 2,50.
5. **Hans Bauer:** Die Psychologie Alhazens. Mk. 2,75.
6. **Franz Baeumker:** Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. Nach den Quellen dargestellt. Mk. 2,75.

Band XI. 1. **Theod. Steinbüchel:** Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Mk. 5,50.
2. **Matthias Meier:** Die Lehre des Thomas von Aquino „de passionibus animae" in quellenanalytischer Darstellung. Mk. 5,50.
3—4. **Engelbert Krebs:** Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa Doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis. Mk. 6,50.

5 P. **Anselm Rohner** O. Pr.: Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter. Mk. 4,75.

6. P. **Raymundus Dreiling** O. F. M.: Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung. Mk. 7,50.

Supplementband. Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumkers. Mk. 16,00.

Band XII. 1. **Leopold Gaul**: Alberts des Großen Verhältnis zu Plato. Eine literarische und philosophiegeschichtliche Untersuchung. Mk. 5,40.

2—4. **Josef Kroll**: Die Lehren des Hermes Trismegistos dargestellt und im Lichte griechischer Philosophie betrachtet. Mk. 14,25.

5—6. **J. Würschmidt**: Theodoricus Teutonicus de Vriberg De iride et radialibus impressionibus. Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. Mk. 7,00.

Band XIII. 1. **Matth. Schedler**: Beiträge zur Philosophie des Macrobius. (Unter der Presse.)

2—3. **J. H. Probst**: La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació. (Unter der Presse.)

4. **Hans Leisegang**: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Mk. 2,00.

5. **Günther Schulemann**: Das Kausalprinzip in der Philosophie des Thomas von Aquino. (Unter der Presse.)

6. **Franz Baeumker**: Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis. (Unter der Presse.)

Band XIV. 1. **Georg Graf**: Des Theodor Abû Ḳurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. Mk. 2,10.

2—4. **E. Vansteenberghe**: Autour de la „Docte Ignorance". Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e^ siècle. (Unter der Presse.)

5—6. **G. Graf von Hertling**: Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung. 2. Aufl. (Unter der Presse.)

Band XV—XVI. **H. J. Stadler**: Die Historia animalium des Albertus Magnus. Nach dem Autograph Alberts und den übrigen Handschriften kritisch herausgegeben. (Unter der Presse.)

Band XVII. 1. **Friedr. Beemelmans**: Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. Mk. 2,25.

2—4. **Jos. Ant. Endres**: Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie. (In Vorbereitung.)

5—6. **Clem. Baeumker**: Alfredus Anglicus De motu cordis. (In Vorbereitung.)

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

IN VERBINDUNG MIT GEORG FREIH. VON HERTLING UND MATTHIAS BAUMGARTNER

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER

BAND XII. HEFT 1

DR. PHIL. LEOPOLD GAUL

ALBERTS DES GROSSEN VERHÄLTNIS ZU PLATO

MÜNSTER i. W. 1913

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

ALBERTS DES GROSSEN VERHÄLTNIS ZU PLATO

EINE LITERARISCHE UND
PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

DR. PHIL. LEOPOLD GAUL

MÜNSTER i. W. 1913
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

8855

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

Dem Andenken meines Bruders Ernst

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort IX

Einleitung 1

Erster Teil

Alberts Kenntnis von Platos Leben und Schriften

Erster Abschnitt

Platos Leben 3

Zweiter Abschnitt

Platos Schriften 9

§ 1. Der Timaeus 12

§ 2. Der Phaedo und Meno 22

§ 3. Der Phaedrus 25

§ 4. Der Gorgias 25

§ 5. Der Laches 26

§ 6. Der Staat 26

§ 7. Die Gesetze 28

§ 8. Die übrigen von Albert erwähnten Schriften 29

Ergebnis 29

Zweiter Teil

Alberts Auseinandersetzung mit Platos Philosophie

Erster Abschnitt

In der Metaphysik 31

§ 1. Die aristotelische Auffassung 32

§ 2. Die Auffassung der Sentenzen 42

§ 3. Die neuplatonische Auffassung der theologischen Schriften . . . 46

§ 4. Alberts Stellungnahme 55

Zweiter Abschnitt

In der Kosmologie 63

Dritter Abschnitt

In der Psychologie 74

Erstes Kapitel: Wesen und Definition der Seele 74

Zweites Kapitel: Das Verhältnis der Seele zum Körper 91

Drittes Kapitel: Ursprung und Entstehung der Seele, ihr Zustand nach dem Tode 100

Seite

Viertes Kapitel: Die Seelenvermögen 106
§ 1. Die drei Seelenstufen 106
§ 2. Die vegetative Seele 111
§ 3. Die Erkenntniskräfte der sensitiven Seele 114
§ 4. Die Erkenntniskräfte der intellektuellen Seele 119
§ 5. Das Strebevermögen 128

Vierter Abschnitt

In der Ethik 130

Fünfter Abschnitt

In der Politik 145
Schlußwort 156
Register 158

Vorwort

Der Verfasser dieser Schrift beabsichtigte ursprünglich, die Stellung genauer zu untersuchen, die Albert der Große und dann auch sein Schüler Thomas von Aquin zum Universalienproblem einnehmen. Er mußte sich jedoch bald gestehen, daß an eine erfolgreiche Lösung dieser Frage nicht zu denken ist, bevor auch für Albert das Verhältnis zur platonischen Ideenlehre eine systematische Darstellung erfahren hat. Da es leicht geschehen konnte und mir der Lösung anderer wissenschaftlicher Aufgaben dienlich zu sein schien, entschloß ich mich, einem Winke meines Lehrers, Herrn Geheimen Hofrats Prof. Dr. Cl. Baeumker folgend, die betreffenden Untersuchungen auf die sämtlichen von Albert behandelten philosophischen Fragen auszudehnen. So entstand die vorliegende Arbeit. Den ursprünglichen Plan hoffe ich später zur Ausführung bringen zu können.

Herrn Geheimrat Baeumker habe ich auch an dieser Stelle für die Anregung zu dieser Arbeit sowie für die liebenswürdige Unterstützung, womit er ihr Werden vom Anfange an bis zum Abschluß des Druckes gefördert hat, den aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Das Widmungsblatt trägt den Namen meines lieben Bruders Ernst. Ihn hinderte ein früher Tod, die reichen Gaben seines Herzens und die Kräfte seines für ein Alter von kaum 20 Jahren weitentwickelten Charakters auch außerhalb des Familien- und engeren Freundeskreises zu betätigen. Möge die Schrift, deren Vollendung er im wesentlichen noch erlebte, sein Andenken zu ehren nicht unwert erscheinen.

Cöln, im August 1913

Der Verfasser

Alberts des Grossen Verhältnis zu Plato

Einleitung

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, die Fäden aufzudecken, die von den Ansichten des ersten der großen Scholastiker des Mittelalters zu denen Platos hinüberführen, und will als Vorarbeit für eine Geschichte des Platonismus im Mittelalter aufgefaßt sein[1]. Der Untersuchung der inneren Beziehungen beider Philosophen soll ein besonderer Abschnitt vorausgehen, der zunächst die wenigen Notizen Alberts des Großen zusammenstellt, die über Platos Leben berichten, und dann die Frage zu beantworten sucht, wie weit Alberts Kenntnis platonischer Schriften reicht, und wie hoch der Einfluß zu veranschlagen ist, den diese Kenntnis auf seine Vorstellungen von der Philosophie Platos ausgeübt hat[2]. Unsere Arbeit zerfällt also in zwei Teile; der erste behandelt Alberts Kenntnis von Platos Leben und Schriften, der zweite die Art, wie Albert sich mit den Anschauungen Platos auseinandersetzt. Eine spezielle Vorarbeit ist nicht vorhanden; aus dem,

[1] Eine solche umfassender Art ist noch nicht geschrieben. Nach den gänzlich ungenügenden Ausführungen, die Stein in seiner 1862—75 erschienenen *Geschichte des Platonismus* geboten hat (Teil III, S. 67—101), sind nur noch die Aufsätze zu erwähnen, die C. Huit 1889—90 in den *Annales de philos. chrét.* Sér. II, Bd. 20—22 erscheinen ließ.

[2] Eine systematische Darstellung der sämtlichen für Alberts Kenntnis der platonischen Philosophie in Betracht kommenden Quellen kann hier nicht erwartet werden. Sie würde allein eine Arbeit für sich darstellen. Das Notwendige wird, soweit es dem Verfasser möglich ist, bei jedem einzelnen Punkte des zweiten Teiles bemerkt werden. — Aus dem gleichen Grunde müssen wir grundsätzlich darauf verzichten, die oft weitgehende Beeinflussung durch platonische Gedanken nachzuweisen, die sich im System Alberts unausgesprochen vorfindet. Wir können nur das behandeln, wobei mit Sicherheit oder doch mit Wahrscheinlichkeit direkte Bezugnahme auf Plato vorliegt (in den anderen Fällen tritt meist die augustinische Tradition vermittelnd ein); eine umfassende Darstellung des Platonismus bei Albert würde noch ausgedehnte Vorarbeiten erfordern.

was Schneider in seiner *Psychologie Alberts des Großen*[1] zu unserer Frage beigetragen hat, haben wir reichlich Nutzen gezogen.

Zur Untersuchung wurden sämtliche philosophischen Schriften, soweit sie in der Ausgabe von Borgnet[2] gedruckt vorliegen, und von den theologischen die wichtigsten herangezogen, soweit sie für unsere Frage überhaupt eine Ausbeute versprachen. Um eine Übersicht zu ermöglichen und die Wiederholungen beim Zitieren zu vermeiden, folge ich dem Beispiele Schneiders[3] und gebe eine Tabelle der benutzten Schriften nach der Reihenfolge, wie sie in der Ausgabe enthalten sind:

Tom. I. De praedicabilibus. De praedicamentis. De sex principibus. Perihermenias. Analytica prior.

Tom. II. Analytica poster. Topica. Elenchi.

Tom. III. Physica.

Tom. IV. De caelo et mundo. De generatione et corruptione. Meteora.

Tom. V. Mineralia. De anima. Philosophia pauperum.

Tom. VI. Metaphysica.

Tom VII. Ethica.

Tom. VIII. Politica.

Tom. IX. Parva naturalia (De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia. De spiritu et respiratione. De motibus animalium. De iuventute et senectute. De nutrimento et nutribili. De morte et vita. De natura et origine animae. De unitate intellectus contra Averroem. De intellectu et intelligibili. De natura locorum. De causis et proprietatibus elementorum. De passionibus aeris).

Tom. X. Parva naturalia (De vegetabilibus et plantis. De motibus progressivis. De causa et processu universitatis. Speculum astronomicum).

Tom. XI. Animalia, l. 1—12.

Tom. XII. Animalia, l. 13—26.

Tom. XIV. Comm. in opera B. Dionysii Areopagitae.

Tom. XXV. Comm. in I. librum sententiarum, d. 1—25.

Tom. XXVI. Comm. in I. l. sent. d. 26—48.

Tom. XXVII. Comm. in II. l. sent.

Tom. XXVIII. Comm. in III. l. sent.

Tom. XXIX. Comm. in IV. l. sent. d. 1—22.

Tom. XXX. Comm. in IV. l. sent. d. 23—50.

Tom. XXXI. Summae theologiae pars I.

Tom. XXXII. S. theol. pars II, q. 1—67.

Tom. XXXIII. S. theol. pars II, q. 68—141.

Tom. XXXIV. De quatuor coaevis.

Tom. XXXV. Summa de homine.

---

[1] Baeumker und v. Hertling, *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.*, Bd. 4, Heft 5—6, 1903—06.

[2] *B. Alberti Magni opera omnia*, ed. Borgnet, 38 vol., Paris 1890—99.

[3] *A. a. O.*, S. 2, Anm. 1.

Erster Teil

Alberts Kenntnis von Platos Leben und Schriften

Erster Abschnitt

Platos Leben

Das Mittelalter war von einem stark objektiven Zuge beherrscht. In schroffem Gegensatze zur Renaissance galt ihm die Person nichts, nur für das Werk hatte es Interesse. Zwar sehen wir auch bei Albert hier und da das Subjekt aus aller ruhigen Objektivität hervorlugen[1], im allgemeinen gilt jedoch auch für ihn, daß das Interesse für die Person hinter der Beschäftigung mit der Sache verschwindet. Als einen Ausfluß dieser Grundtendenz können wir es betrachten, wenn er an einer Stelle sagt, nach dem Urheber einer Ansicht zu fragen, sei überflüssig. Wie Albert meint, haben dies überhaupt nur die Pythagoreer getan, da sie eine Ansicht nur dann annahmen, wenn sie sich über ihren pythagoreischen Ursprung ausweisen konnte. Die anderen Philosophen nahmen

[1] Man vergleiche z. B. die Stelle *Anal. poster.* l. I, t. 1, c. 3, p. 10b: Et quod quidam dicunt ... dicat tamen quilibet quod vult, quod ego non praeiudicio alicui, sed dico quod dictum Aristotelis intelligo: dictum autem illorum nullo modo possum intelligere — und weiter den Schluß des *Kommentars zur Politik* des Aristoteles: Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis (Schneider, *a. a. O.*, S. 295, liest philosophicis) nunquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum quanto fidelius potui exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes nihil quaerunt in scriptis, nisi quod reprehendant: et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socratem occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt ... in studio semper sunt quidam amarissimi et fellei viri, qui omnes alios convertunt in amaritudinem nec sinunt eos in dulcedine societatis quaerere veritatem (*Pol.* l. VIII, Schluß, p. 803 f.). Michael (*Gesch. d. deutsch. Volkes*, III. Band, 1903, S. 117, Anm. 4) und P. Mandonnet (*Siger de Brabant et l'averröisme latin au XIII^e siècle*, 2e éd. T. I, Louvain 1911, p. 246) glauben, die Bemerkung passe in mancher Beziehung auf Roger Bacon.

jedoch von jedem die Wahrheit an und haben daher jene Frage nie gestellt[1]. So ist es verständlich, wenn wir Albert nur weniges über Platos Person berichten hören. Es handelt sich meist um gelegentliche Notizen, die zur Erläuterung eines Lehrsatzes dienen sollen. Als Quellen standen ihm hierfür besonders die beiden Schriften des Apuleius, *De Deo Socratis* und *De Platonis dogmate*, zur Verfügung. Daneben erwähnt er Augustin, Hieronymus und Macrobius. Daß er auch eine Übersetzung von Diogenes Laertius gekannt hat, scheint nicht ausgeschlossen[2].

Über die Zeit von Platos Geburt macht Albert keine Angaben, wir hören nur allgemein von ihm, daß Platos Blüte vor die des Aristoteles gefallen ist[3]. Platos ursprünglicher Name war Aristokles (nach dem Großvater). Der Name „Plato" soll ihm an dessen Stelle wegen des, mit der Länge verglichen, unverhältnismäßig breiten Gesichts vom Turnlehrer beigelegt worden sein[4]. Nach der Angabe Alberts stammte Plato aus einem athenischen Geschlechte[5]; seine Schwester hieß Potone, deren Sohn Eurymedon; Platos

[1] *Periherm.*, c. 1, p. 375b f.: Quod de auctore quidam quaerunt, supervacuum est et nunquam ab aliquo philosopho quaesitum est nisi in scholis Pythagorae; quia in illus schola nihil recipiebatur nisi quod fecit Pythagoras. Ab aliis autem hoc quaesitum non est, a quocunque enim dicta erant, recipiebantur, dummodo probatae veritatis haberent rationem.

[2] Vgl. unten Anm. 4.

[3] *Phys.* l. IV, t. 3, c. 15, p. 337b: Dicimus ... Platonem prius floruisse quam Aristotelem.

[4] Diog. Laert. III, 4, p. 69, 39—44 (ed. Cobet, Par. 1850): *Πλάτων διὰ τὴν εὐεξίαν μετωνομάσθη, πρότερον Ἀριστοκλῆς ἀπὸ τοῦ πάππου καλοῦμενος [ὄνομα] ... ἔνιοι δὲ διὰ τὴν πλατύτητα τῆς ἑρμηνείας οὕτως ὀνομασθῆναι· ἢ ὅτι πλατὺς ἦν τὸ μέτωπον, ὥς φησι Νεάνθης.* Albert übernimmt nur das letztere. *Eth.* l. I, t. 7, c, 2, p. 108a: Plato facie latissimus fuit et latitudo faciei longitudini non respondebat: propter quod et Plato nominatus (Borgnet: notatus; besonders wegen des analogen „Cicero nominatus est" ist dagegen augenscheinlich nominatus zu lesen) fuit. Da bei Apuleius die Änderung des Namens mit der auffallenden Breite des Körpers begründet wird (*De dogmate Platonis* I, 1, *Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri* rec. P. Thomas, p. 82), so kann er nicht Alberts Quelle gewesen sein; überhaupt findet sich die Begründung, die Albert bringt, nur noch bei Diogenes Laertius, so daß man geneigt sein könnte, anzunehmen, daß Albert diesen in der im 12. oder 13. Jahrhundert angefertigten Übersetzung selbst gekannt hat. Anderseits ist aber dann wieder die Frage, weshalb er nur einen der von Diogenes angegebenen Gründe erwähnt und nicht alle. Zu der Übersetzung des Diogenes Laertius vgl. H. Rose, *Die Lücke im Diog. Laert. u. d. alte Übersetzer.* Hermes I, 367 ff.

[5] *De praedicab.*, t. 3, c. 1, p, 41b.

Neffe Speusipp, der mehrfach[1] auch als solcher bezeichnet wird, erscheint hier als Sohn des Eurymedon, als Platos Großneffe[2].

Auch die Notizen über Platos Leben sind spärlich und anekdotenhaft. Von Platos Lehrern werden der Schreiblehrer Dionysius[3], Kratylus[4] und Sokrates genannt. Unter fast wörtlicher Anlehnung an Apuleius[5] gibt Albert die schöne Erzählung wieder, nach der ein Traumbild den Sokrates auf seinen späteren Schüler aufmerksam gemacht hat. Ein junger Schwan, so träumte ihm, flog vom Altare des Cupido auf und auf seinen Schoß; dann stieg er zum Himmel und bezauberte mit seinem Gesange Menschen und Götter. Am anderen Tage brachte Ariston (Borgnet liest „Armon") den jungen Plato zu Sokrates, damit er ihn heranbilde und lehre. Der erkannte den aus dem Antlitz des Knaben leuchtenden Geist und sagte: „Das ist der Schwan vom Altare der Cupido!"[6] Aus dem späteren Leben Platos erwähnt Albert noch die ägyptische Reise: er meint, Plato habe eine Reise nach Ägypten und Judäa unternommen, um die Bücher des Moses und der Propheten kennen zu lernen[7], scheint also eine gewisse Kenntnis dieser

[1] *S. theol.* p. II, q. 69, m. 2, a. 1, p. 11b; auch *Met.* l. VII, t. 1, c. 4, p. 408a, wo er jedoch, wie mehrmals im *Kommentar zur Metaphysik*, Leukipp genannt ist. Vgl. Endriss, *Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik.* J. D. München 1886, S. 15.

[2] *Eth.* l. I, t. 5, c. 15, p. 79a: Speusippus Platonis philosophi consanguineus: erat enim Eurymedontis (Borgnet: Surridemontis) filius, qui fuit fratruelis (dafür, daß dies auch von Albert im Sinne von Brudersohn, nicht etwa von Schwager, gebraucht wird, vgl. *Pol.* l. II, c. 1, p. 97b) Platonis, natus ex Potone (Borgnet: ex Apocone: wohl entstanden aus $\overset{a}{ex}$ Potone), quae soror Platonis fuit. Woher dieser Stammbaum stammt, hat der Verfasser nicht ermitteln können. In Wirklichkeit war Eurymedon der Gatte der Potone. Oder sollte nur ein Versehen vorliegen? Vgl. *Prosopographia Attica*, ed. Kirchner, Berolini 1901—1903. Tafel zu Nr. 11855.

[3] *De somno et vig.* l. III, t. 1, c. 8, p. 187b, wo er jedoch als Philosophielehrer (des Socrates?) bezeichnet wird.

[4] *Met.* l. I, t. 4, c. 12, p. 80b.

[5] *A. a. O.* l. I, 1, p. 83. Vgl. Diog. Laert. III, 5, p. 70, 5—9.

[6] *De somn. et vig.*, t. 1, c. 1, p. 178b.

[7] *Sent.* l. I, d. 3, a. 18, p. 114a: „Dicendum secundum Augustinum in libro de doctrina christiana quod Plato curiosius in inspectione librorum descendit in Aegyptum et Iudaeam, ut videret libros Moysi et Prophetarum: et ibi didicit patrem et filium. Vgl. Augustin, *De doctrina christiana*, l. II, c. 29, *P L* 34, 55 f.: Augustin will zeigen, daß auch die Kenntnis der Profan-

Schriften bei ihm vorauszusetzen. Nach Albert hatten alle Reisen Platos den Zweck, den gleichsam über den ganzen Erdkreis davonfliehenden Wissenschaften nachzujagen. Die weitere Behauptung, daß er auf einer dieser Reisen von Piraten gefangen genommen und in die Gewalt eines grausamen Tyrannen gekommen sei, mag als Reminiszenz an den Ausgang der ersten sizilischen Reise betrachtet werden[1], ist aber ebenso unsicher wie die andere, daß er sein Gold auf der Reise über Bord geworfen habe, da der Überfluß an äußeren Gütern für die vertiefte Betrachtung (speculatio) ein Hindernis bilde, und daß es besser sei, das Gold als das geistige Leben zu verlieren[2].

geschichte für die Erklärung der Schrift von Nutzen sein kann; so könne man Leuten, die behaupten, daß Christus seine Ideen von Plato entliehen habe, dadurch begegnen, daß man die Geschichte befragt: Nonne memoratus episcopus (sc. Ambrosius) considerata historia gentium, cum reperisset Platonem Ieremiae temporibus profectum fuisse in Aegyptum, ubi propheta ille tunc erat, probabilius esse ostendit, quod Plato potius nostris litteris fuerit imbutus, ut illa posset docere vel scribere quae iure laudantur? Ante litteras enim gentis Hebraeorum ... nec ipse quidem Pythagoras fuit, a cuius posteris Platonem theologiam didicise isti asserunt. Später berichtet Augustin über dieselbe Erzählung mit „nonnulli putaverunt" (*De civit. Dei* l. VIII, c. 11, *P L* 41, 235), verwirft sie jedoch mit dem Hinweis darauf, daß Plato 100 Jahre nach Jeremias gelebt hat und ca. 60 Jahre vor den Verfassern der LXX, er habe also von dem Inhalte der hl. Bücher in mündlicher Unterredung Kenntnis genommen. Ähnlich *Retract.* l. 2, c. 4, *P L* 32, 632. — Der Bericht geht auf Erzählungen zurück, wie sie sich z. B. bei Diogenes Laert. IV, 6, p. 70, 24 f. finden: *ἔνθεν δὲ εἰς Αἴγυπτον παρὰ τοὺς προφήτας.* Sie sind ein Ausfluß der Bestrebungen, der griechischen Kultur dadurch höheres Ansehen zu geben, daß man sie zu der uralten ägyptischen in Beziehung setzte (vgl. auch die Erzählung *Tim.* 21 A ff.). Die Behauptung, um die es sich hier handelt, finden wir schon bei dem jüdischen Peripatetiker Aristobul, der sie allerdings aufstellte, um die jüdische Weisheit in um so höherem Lichte erscheinen zu lassen. Ihm folgt Philo, und bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts findet sich ähnliches mehrfach. Im Mittelalter findet sich die Ansicht z. B. bei Petrus Comestor, *Historia scholastica,* Gen. c. 7, *P L* 198, 1061 D: Plato, qui descendens in Aegyptum libros Moysi legit. Vgl. Th. Rüther, *Über die Stellung des Clemens Alexandrinus zur Philosophie. Theologie und Glaube* IV (1912), 741. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* I. Band, 1909, S. 72.

[1] *Pol.* l. IV, c. 9, p. 381 b; wörtlich aus Hieronymus, *Epist. 53 ad Paulinum. P L* 22, 540 f.: Denique cum litteras quasi toto fugientes orbe persequitur, captus a piratis et venumdatus, etiam tyranno crudelissimo (Dionysio Siciliae) paruit.

[2] *Eth.* l. X, t. 2, c. 4, p. 630 a: ... superabundantia exteriorum ... ab intentione speculationis revocat animum. Propter quod Plato dicitur de sinu

Die übrigen Nachrichten betreffen Platos Lehrtätigkeit. Die Akademie wird mehrfach erwähnt[1]. Nach der schon früher[2] angeführten Stelle soll Plato sie bezogen haben, weil er sich aus Athen habe flüchten müssen. Bezüglich der Lehrtätigkeit selbst meint Albert, Plato habe eine himmlische Beredsamkeit besessen[3] und sei „omni sapientia perfectus et laudatus" gewesen; trotzdem aber habe er so gelehrt, daß es schien, als ob er frage[4]. Die Schüler Platos hält Albert durchweg für Stoiker, Plato selbst heißt an unzähligen Stellen princeps, praecipuus etc. Stoicorum[5]. Als

proiecisse aurum, cum navigaret in Academia dicens, quod melius erat perdere aurum quam animum.

[1] So *Eth.* l. I, t. 5, c. 5, p. 79a. [2] S. 3, Anm. 1.

[3] *S. theol.* p. I, q. 3, a. 13, p. 56b; wörtlich aus Apuleius, *De Deo Socratis*, c. 3, p. 9: Plato caelesti facundia praeditus ...

[4] *Elench.* l. II, t. 5, c. 2, p. 711a: cum ... Plato esset omni sapientia perfectus et laudatus, tamen, siquit docuit, quasi interrogando.

[5] Wenn hier und da auch von Platonici geredet wird, so *S. de hom.*, q. 5, a. 3, p. 73b oder *Miner.* l. II, t. 1, c. 2, p. 25b, so hat dies wenig auf sich, da dabei im engeren Sinne die Anhänger Platos gemeint sind, während das Wort Stoici mehr die Zugehörigkeit zu einer Schule bezeichnet. Diese Auffassung wird bestätigt durch die Beobachtung, daß Albert die Bezeichnung „princeps Stoicorum" keineswegs ausschließlich auf Plato anwendet, sondern oft genug von Sokrates gebraucht (wir nennen die Stellen *S. theol.* p. II, q. 11, p. 148a; *Eth.* l. III, t. 1, c. 7, p. 203a; *Eth.* l. VII, t. 1, c. 2, p. 465b f.; *De causis et proc. un.*, l. I, t. 1, c. 3, p. 365b). *De somn. et vigil.* l. III, t. 1, c. 8, p. 187b scheint sie auch dem vermeintlichen Philosophielehrer Platos, dem Dionysius, beigelegt zu werden. Dieser Tatbestand erklärt sich leicht, wenn wir beachten, daß mit dem Ausdruck „princeps" keineswegs immer die zeitliche Bedeutung verbunden zu sein braucht (*Eth.* l. I, t. 5, c. 4, p. 61b wird z. B. schon Pythagoras unter die Stoiker gezählt, *Eth.* l. X, t. 2, c. 4, p. 631b spricht Albert sogar von „Stoici veteres usque ad Platonem"), und wenn man annimmt, daß Albert den Ausdruck nur deshalb auf Plato anwendet, um diesen von vornherein dadurch philosophisch zu charakterisieren, daß er ihn in einen der schon bestehenden Schulverbände einreiht, der für ihn besonders durch den Gegensatz zu den Peripatetikern gekennzeichnet ist; daß die Platoschüler ebenfalls dieser Schule zugerechnet werden, ist dann selbstverständlich. Die Anwendung des Ausdrucks „Platonici" an der ersten der von uns angeführten Stellen findet so ebenfalls ihre Erklärung: Albert sagt dort im Kopfe des betreffenden Artikels, er wolle sich mit der Ansicht befassen, die die Seelen von den Sternen ihren Ursprung habe nehmen lassen. Die ersten Vertreter dieser Ansicht, mit denen er sich auseinandersetzt, sind nun Augustin und Gregor von Nyssa (= Nemesius von Emesa, s. u.). Während es ganz unangebracht gewesen wäre, diese Männer der seit einem Jahrhundert nicht mehr bestehenden stoischen Schule zuzuzählen, war der Hinweis auf die tatsächlich vorhandene Abhängigkeit von Plato ganz am Platze. Die Wahrscheinlichkeit

Schüler Platos bezeichnet er den Gorgias, Meno, Phaedrus, Laches und den Galen, bei dem dieser Ausdruck jedoch nicht in dem-

unserer Theorie steigert sich fast zur Gewißheit, wenn wir noch die folgenden Stellen in Betracht ziehen, in denen der Begriff der Stoici zu dem der Platonici in einen gewissen Gegensatz gebracht wird. Im *Kommentar zur aristotelischen Ethik* (l. XI, t. 2, c. 20, p. 643 b) redet Albert über die Ewigkeit der Urmaterie und sagt hierüber: Omnes Peripatetici conveniunt in hoc cum Stoicis et (= und zwar) maxime cum Platonicis, quod . . ., eine Bemerkung, die nur so verstanden werden kann, daß die Platoniker als kleinere Gruppe unter die Stoiker gerechnet werden. — J. Bach glaubt die Annahme Alberts, daß Plato Stoiker gewesen sei, und damit auch die Verwechslung der Stoiker mit den Neuplatonikern dadurch erklären zu können, daß er auf Berichte des Stobäus (*Ecl.*, Bd. 1, S. 317 f., ed. Wachsmuth), Diogenes Laertius, Plutarch u. a. hinweist, die die sensualistischen Begriffe der Stoiker mit den platonischen Ideen durcheinander geworfen hätten (*Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden*, Wien 1881, S. 7, Anm. 1.). Gerade die von Bach angeführte Stelle scheint jedoch gegen diese Auffassung zu sprechen. Es heißt dort nämlich, nach den Stoikern werde die Vernunft erst mit dem zehnten Lebensjahre mit dem Menschen verbunden, wogegen dies bei dem platonischen Logos schon bei der Geburt der Fall sei. Wie diese ausdrückliche Gegenüberstellung der Anlaß einer Verwechslung geworden sein soll, ist nicht ersichtlich. Wir möchten zur Erklärung vielmehr auf eine Stelle hinweisen, aus der hervorgeht, daß Albert für seine Auffassung schon bei den von ihm benutzten späteren Platonikern gewisse Unterlagen finden konnte. Nach einer Besprechung der platonischen Lehre von der Selbstbewegung der Seele erwähnt Macrobius (*Comm. in somn. Scip.* II, 14, 1—2, p. 618, ed. Eyssenhardt) die verschiedene Stellungnahme der nachplatonischen Philosophen. Auf der einen Seite nennt er Aristoteles, dem dann aber nicht etwa die Platoniker oder Neuplatoniker, sondern die Stoiker gegenüberstehen. Ihren Grund hat diese Zusammenstellung der Stoiker und Platoniker vielleicht in dem Umstande, daß der, wie von vielen anderen, so auch von Macrobius direkt oder indirekt benutzte Kommentar zum *Timaeus* einen Vertreter der mittleren Stoa zum Verfasser hatte, den Posidonius. Übrigens finden sich ähnliche Seltsamkeiten über die Stoiker, wie bei Albert, auch sonst im Mittelalter. So werden in anderer Wendung bei Roger Bacon, *Opus maius* V, p. 1, d. 6. c. 4 (ed. Bridges II, pag. 46) Stoici und philosophi sowie quicunque sapientes antiqui unterschieden. — Es bleibt noch zu erklären, wie Albert den Ausdruck „Princeps Stoicorum" in verschiedener Weise, einmal von Plato, dann aber auch von Sokrates, verwenden kann. Albert gibt die Antwort in der letzten der oben angeführten Stellen selbst: Er sagt, eigentlich gebühre der Titel des „Princeps Stoicorum" nicht dem Plato, sondern dem Sokrates; da dieser aber nichts geschrieben habe „nonnisi de moribus", so habe man in der stoischen Schule die Schriften des Plato zugrunde gelegt, der ja die Lehren des Sokrates zusammengestellt habe (compilavit). Hierzu vgl. Aristoteles, *Met.*, p. 987 b 1—5: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν*

selben engen Sinne gemeint ist[1]. Als Platoniker werden u. a. Jamblichus, Chalcidius, Macrobius, Nemesius, Boethius, Augustin und der jüdische Philosoph Avicebrol charakterisiert. Platos Nachfolger in der Akademie ist Speusipp, der seinem Meister in der 108. Olympiade im Lehramt folgte[2]. Hiermit ist auch indirekt das Todesjahr Platos festgelegt, das ja in Wirklichkeit das erste dieser Olympiade gewesen ist.

Zweiter Abschnitt

Platos Schriften

Das Bewußtsein, daß die aristotelischen und platonischen Schriften dem Mittelalter nur teilweise und lückenhaft überkommen sind, hat Albert nicht gefehlt[3]. Wie wir noch sehen werden, kennt er auch den fragmentarischen Charakter der Timaeusübersetzung des Chalcidius. Albert bringt den Titel einer Reihe von Schriften mit Platos Namen in Verbindung, jedoch durchaus nicht immer in derselben Weise. In unzweideutiger Art werden folgende Schriften als Werke Platos gekennzeichnet, *Divisiones, Doctrina non inscripta, Gorgias, Meno, Moralia, Phaedo, Phaedrus, Politia, Timaeus* und *Urbanitates*. Die Formel: Plato dicit in etc. ohne bestimmte Angabe der Autorschaft Platos findet sich bei den Namen: (in) *Apologetis, Democraticis* und *Presbesibus*. Endlich werden die Titel

διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον. — Alberts etymologische Erklärung des Wortes „Stoicus" geht nicht so sehr von dem griechischen στοά aus (diese Ableitung wird nur beiläufig erwähnt), als vielmehr von στοῖχος, der Vers; er schreibt *de caus. et proc. un.* l. I, t. 1, c. 3, p. 367 b: Stoicorum autem nomen vel facientes cantilenas, vel stantes in porticibus interpretatur. Et ratio nominis est, quia primi philosophantes in poematibus et philosophabantur poemata, nulla lege metri habebant modum: quia autem maxime facta hominum cantebant (l.: canebant), quae ante porticus in theatris et palaestris cantabantur, propter hoc in porticibus stantes dicebant (l.: dicebantur): propter quod etiam Dionysius loquitur de theoricis stoice, Aesopi figmenta quaedam ad mystica theoremata referens per modum poetarum. Dann wird an einem Beispiel gezeigt, inwiefern dies bei Plato der Fall war: hoc autem maxime Plato, Stoicorum princeps fecit: ideo principium primum patrem nominavit, prolem vero formam ab ipso procedentem, materculam autem omnium susceptivam materiam. Vgl. Werner, *Der heilige Thomas von Aquin*, I. Band, 1889, S. 28, Anm. 1.

[1] *De animal.* l. III, t. 1, c. 6, p. 221 b. [2] *Eth.* l. I, t. 5, c. 15, p. 79 a.

[3] *De nat. loc.*, t. 1, c. 1, p. 529 b: Licet libri eorum non integri, sed per partes ad nos venerint.

zweier Schriften folgendermaßen angeführt: Socrates dicit in *Latice* und in *Zenone*; durch die weiteren Wendungen: Plato assumens verbum Socratis, resp. et Plato dicit id de Socrate wird jedoch der Gedanke an platonische Schriften mit Einführung des Sokrates als redender Person nahegelegt [1], eine Vermutung, die dadurch zur Gewißheit erhoben wird, daß mit der ersten Stelle, wie wir sehen werden [2], der *Laches* gemeint ist. Anspielungen auf die *Leges* finden sich im *Kommentar zur Politik* des Aristoteles, wobei aber zweifelhaft bleibt, ob Albert mit dem Wort „Leges" überhaupt einen Buchtitel gemeint hat. Albert spricht noch von *„alchimici libri"*, deutet aber seinen Zweifel an der platonischen Herkunft selbst an, wenn er weiter sagt: qui Platoni inscribuntur [3].

Bezüglich der Titel der einzelnen Schriften glaubt Albert, daß sie im allgemeinen von dem Namen der Schüler Platos genommen sind, an die dieser die betr. Schrift richtete. Daher der Titel *„Doctrina non inscripta"* für das Buch, das nicht an einen Schüler gerichtet ist [4]. Der *Meno* wird geradezu als Brief an den gleichnamigen Platoschüler bezeichnet [5].

Wir haben noch einige speziellere Angaben über einzelne Schriften zu erwähnen. Es wurde schon angedeutet, daß Albert die von dem Sokrates in den platonischen Dialogen gesprochenen Worte ohne weiteres dem historischen beilegt. Das gleiche gilt auch für die übrigen Personen der Dialoge. Der Inhalt einzelner platonischer Schriften wird daher von Albert unter Bezugnahme auf diese Schriften ohne weiteres als sokratische Lehre behandelt. So erscheint als typischer Vertreter der Lehre, daß die Tugenden nicht zu erlernen, sondern Geschenk Gottes sind, nicht Plato, sondern zunächst „Socrates im *Meno*". Dann aber läßt Albert später den Hinweis auf diese Quelle ganz weg und stellt damit den histo-

[1] *Eth.* l. III, t. 2, c. 7, p. 245a und *Top.* l. II, t. 2, c. 2, p. 314b.

[2] Vgl. § 6. [3] *De mineral.* l. III, t. 1, c. 6, p. 66a.

[4] *Phys.* l. IV, t. 1, c. 4, p. 247a.

[5] *Anal. post.* l. I, t. 1, c. 5, p. 16a. Ob mit dem *de an.* l. I, t. 2, c. 14, p. 181a genannten Menon Pythagoricus dieselbe Person gemeint ist, wie hier, ist zweifelhaft. — Mit der Person des Meno scheint sich auch die Stelle *Pol.* l. VII, c. 7, p. 681a zu beschäftigen: „Circa Cretam ... circa regnum Memnonis, cui Plato postea scripsit librum Memnonis." Wie jedoch aus dem der Stelle zugrunde liegenden aristotelischen Texte und den beigefügten alten Übersetzungen hervorgeht, ist die Form Memnonis aus Minois verlesen.

rischen Sokrates als Urheber der betr. Lehre hin[1]. In ähnlicher Weise kommt der *Meno* im Kommentar zu einer der logischen Schriften des Aristoteles um seine Bedeutung als Quellschrift; dort tritt die Person des Meno so sehr in den Vordergrund, daß die von diesem aufgeworfene Streitfrage ständig als „dubitatio Menonis" bezeichnet wird[2]. Beim *Phaedo* ist die Überzeugung von der Geschichtlichkeit der mitgeteilten Reden so stark, daß Albert von dem Buche sagen kann: quem in morte composuit Socrates, und daß er im folgenden bei einem Zitat aus dem *Phaedo* diese Herkunft gar nicht erwähnt, sondern es einfach dem Sokrates in den Mund legt[3]. Dem entspricht es, wenn anderswo unter Hinweis auf den *Phaedo* gesagt wird, daß Plato die „dicta Socratis" zusammengestellt habe[4].

Den Eindruck, den der *Phaedo* auf die antike Welt gemacht hat, veranschaulicht die auch von Albert wiedergegebene Episode des Cleombrotus. Dieser soll „sich nach der Lektüre des Werkes von Plato, das über die Unsterblichkeit der Seele handelt, kopfüber von einer Mauer gestürzt haben, um in ein anderes Leben zu wandern, das er für besser hielt" [5].

Da aus der Erwähnung einer platonischen Schrift von seiten Alberts für dessen direkte Kenntnis dieser Schrift nichts folgt, so

[1] *Eth.* l. I, t. 1, c. 2, p. 3a: Oportet solvere dubitationen Socratis quam Plato ponit in libro qui dicitur Menonis, ubi probat quod virtus nec discibilis nec assuescibilis est; *Eth.* l. IV, t. 2, c. 2, p. 297a: Stoici quorum princeps fuit Socrates, dixerunt quod virtutes quae sunt deorum dona etc. In ähnlicher Weise nennt Albert, dem Aristoteles folgend, den Sokrates an Stelle der platonischen *Republik* in: *Pol.* l. II, c. 1—3, p. 83a—131b.

[2] *Anal. post.* l. I, t. 1, c. 6, p. 18a. [3] *S. theol.* p. II, q. 77, m. 5, p. 104a.

[4] *De caus. et proc. un.* l. I, t. 1, c. 3, p. 365b: Cuius philosophiae licet princeps fuerit Socrates, tamen quia nonnisi de moribus scripsit et de inquisitione veritatis et philosophiae nihil tractavit, ideo Platonis susceperunt tractatum qui dicta Socratis compilavit.

[5] *S. de hom.*, q. 5, a. 3, p. 80b. Albert nimmt die Erzählungen wörtlich aus Augustin (*De civit. Dei* I, 22). In anderer Fassung scheint sich die Episode noch an mehreren Stellen zu finden: „Als ein Stoiker namens Prothymus den platonischen Phaedrus gehört hatte, tötete er sich selbst, um die an den Körper gebundene Seele aus diesem elenden Leben zu erlösen, damit sie ohne Körper in einem körperlosen Leben durch glücklichere Betrachtungen vom göttlichen Intellekte vervollkommnet werde" (*De nat. et orig. an.*, t. 2, c. 3, p. 404a; ähnlich auch *S. theol.* p. II, q. 77, m. 5, p. 106a. Zu der letzten Stelle bemerkt Jammy [und Borgnet wiederholt es], ohne das Prothimus des Textes zu beachten: De Cleombroto, vide S. Augustinum. Lib. 1. de Civitate Dei, cap. 21).

gehen wir nach diesen Vorbemerkungen zu unserer eigentlichen Hauptfrage über und versuchen festzustellen, welche Schriften Platos Albert gekannt und in welchem Maße er sie benutzt hat. Die Beantwortung der letzten Frage ist zugleich die Vorbedingung, oder vielmehr das einzige Mittel zur Lösung der ersten, da uns direkte Angaben Alberts nicht vorliegen. Hier erwächst uns nun eine Schwierigkeit, die unter Umständen geeignet ist, das ganze Resultat in Frage zu stellen, und durch die Unmasse fremden Materials bedingt ist, das Albert ohne Quellenangabe oft genug wörtlich übernommen und in seine Werke eingearbeitet hat. So haben wir zunächst immer die Möglichkeit im Auge zu behalten, Partien, die anscheinend auf Kenntnis platonischer Schriften deuten, einer anderen Quelle zuschreiben zu müssen, und zwar so lange, als diese Möglichkeit nicht — etwa wegen Wörtlichkeit des Zitierens — als ausgeschlossen zu betrachten ist. Aus diesem Grunde werden wir im folgenden nur eigentliche Zitate[1] berücksichtigen und die häufigen mehr oder weniger freien inhaltlichen Bezugnahmen mehr beiseite lassen. Wir dürfen dies um so mehr tun, als — abgesehen von den Stellen, die den *Timaeus* betreffen — wohl keine dieser Stellen auf direkter Kenntnis der betr. platonischen Schriften beruht und sich ihr fremder (meist aristotelischer) Ursprung vielfach nachweisen läßt. Auf eine Reihe von ihnen werden wir im zweiten Teile der Arbeit zu sprechen kommen.

§ 1. Der Timaeus

Was den Umfang der Zitate aus platonischen Schriften angeht, so stehen die aus dem Timaeus bei weitem an erster Stelle. Da wir die von Albert benutzte[2] lateinische Übersetzung des Chalcidius kennen, so sind wir in der Lage, die Übereinstimmung mit der Vorlage genauer zu kontrollieren, als das mit dem griechischen Texte möglich wäre, der gegenüber dieser Übersetzung manche Abweichung aufweist. Es war Albert bekannt, daß die Schrift des Chalcidius nicht das ganze Werk des attischen Philosophen

[1] Wir verstehen also unter Zitat nicht jede Stelle, bei der der Name einer platonischen Schrift genannt wird, sondern die, deren Wortlaut, wenn auch in freier Weise, der betr. Schrift Platos entlehnt ist; anders z. B. Schneider, *a. a. O.*, S. 11, Anm. 11.

[2] Vgl. C. Huit, *Ann. de phil. chrét.* tom. XX, p. 429—430, Anm. 1.

bietet. Die Übersetzung geht von 17A bis 53C[1]; auf denselben Teil beschränken sich die wörtlichen Zitate Alberts; im Mittelalter war sie in zwei Teile zerlegt, deren erster von 17A bis 27C, der zweite von 27C bis 53C gegangen sein dürfte[2]. Chalcidius schließt sich eng an die Form des griechischen Textes an, im einzelnen finden sich jedoch viele Irrtümer und Unklarheiten[3]. Von der Übersetzung des Cicero ist Chalcidius unabhängig, wie sich auch bei Albert keine Benutzung nachweisen ließ. Wir zitieren den Text des Chalcidius nach der Ausgabe von Wrobel[4]. Im folgenden stellen wir nun Alberts Timaeuszitate zunächst in einer Tabelle zusammen, um dann den Text selbst mit dem des Chalcidius zu vergleichen.

Bei der Anlage der Tabelle gingen wir so zu Werke, daß wir die bruchstückartig in Alberts Schriften verstreuten Stellen zu größeren Gruppen verbanden, soweit sie sich lückenlos aneinanderreihen ließen. Diese wurden dann ihrer Reihenfolge im *Timaeus* nach geordnet und durch die römischen Ziffern bezeichnet, die sich in der ersten Kolumne finden. Die zweite Kolumne gibt die Ausdehnung der Gruppe im *Timaeus* nach den Seiten und Abschnitten bei Stephanus an, die dritte bietet für jede einzelne Stelle Alberts den Fundort in der Timaeusübersetzung des Chalcidius nach Seiten und Zeilen der Ausgabe von Wrobel, wobei Klammern auf eine freiere Zitationsweise hindeuten; aus der letzten Kolumne ist endlich zu ersehen, wo die Stellen bei Albert zu finden sind.

Auch bei der Wiedergabe des Albertschen Textes wurden die einzelnen Stellen zu Gruppen verbunden und mit den der Tabelle entsprechenden, großen römischen Ziffern kenntlich gemacht. Die arabischen Ziffern verweisen dann auf die vierte Kolumne der Tabelle und geben für das vorhergehende Stück des Textes die Fundstelle bei Albert.

[1] Nicht, wie Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus, Beitr. z. Gesch. d. Pilos. d. Mittelalt.*, Bd. 3, Heft 6, S. 9, angibt, bis 63C.

[2] Die letzte von Albert dem ersten Teile zugeschriebene Stelle ist 22B (*Pol.* l. II, c. 1, p. 92a), die erste, die er dem zweiten Teile zuteilt, 28A (*De caus. et proc. un.* l. I, t. 1, c. 3, p. 366b); der natürliche Einschnitt zwischen diesen Stellen ist bei 27C gegeben, wo die Exposition des Gespräches schließt und in die eigentliche Untersuchung eingetreten wird.

[3] Vgl. Switalski, *a. a. O.*, S. 10ff.

[4] *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*, ed. Joh. Wrobel, Lipsiae 1876.

Um einen Vergleich zu ermöglichen, wurde den Zitaten der Text der Timaeusübersetzung des Chalcidius nach Wrobel beigefügt und die bei Albert abweichenden Partien durch Kursivdruck gekennzeichnet, der bei den freien Zitaten durchweg angewandt wurde. Wenn bei einer Abweichung des mitgeteilten Textes andere Stellen Alberts mit Wrobel übereinstimmten, so wurde der betreffende Ausdruck und eine der Ziffern 1, 2, 3 usw. angegeben. Veränderte Wortstellung wurde nicht berücksichtigt. Es ist noch zu beachten, daß eine ganze Reihe von Abweichungen bei Albert auf falsche Auflösung einer Abkürzung seitens des Herausgebers zurückzuführen sein werden.

Nr. des Zitats	*Plato ed. Steph.*	*Chalcidius ed. Wrobel*	*Fundstätte bei Albert*
I.	19 A	(8, 17-18)	*Eth.* I, 3, 13, p. 47 b.
II.	22 B-C	14, 5; 7-8	1. *Met.* I, 1, 11, p. 21 b.
			2. *Eth.* IX, 1, 3, p. 565 b.
			3. *Pol.* II, c. 1, p. 92 a.
			4. *Pol.* IV, c. 7, p. 367 b.
III.	22 C-D	14, 10-15, 1	*De caus. element.* I, 2, 12, p. 627 a.
IV.	28 A	23, 16-17	1. *Anal. post.* II, 1, 3, p. 162 a.
			2. *Phys.* II, 2, 10, p. 138 a.
			3. *Sent.* I, d. 43, p. 383 b.
		23, 17-24, 4	4. *De caus. et proc. un.* I, 1, 3, p. 366 b.
V.	28 C-29 A	24, 18-25, 9	*S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 2, p. 73 a.
VI.	29 D-30 C	(26, 8-9)	1. *De quat. coaev.*, q. 1, a. 7, p. 317 a.
		(26, 9-10)	2. *Sent.* I, d. 44, a. 2, p. 391 b.
		26, 10	3. *De somn. et vigil.* III, 1, 2, p. 179 b.
		26, 11-14	4. *S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 1, p. 3, p. 69 b.
		(26, 12-14)	5. *S. theol.* II, q. 47, p. 521 a.
		26, 14-16	6. *S. theol.* II, q. 18, m. 2, a. 1, p. 230 a.
			7. *S. theol.* II, q. 62, m. 2, p. 599 b.
		26, 16-19	8. *S. de hom.* q. 81, a. 3, p. 660 b.
		26, 19-20 (21-27, 3)	9. *S. de hom.* q. 81, a. 2, p. 659 a.
		26, 23-27, 2	10. *S. theol.* II, q. 63, m. 2, p. 610 a.
VII.	30 C	27, 7-8	*S. theol.* II, q. 66, p. 620 a.
VIII.	34 B	31, 9-13	1. *S. de hom.* q. 81, a. 2, p. 659 b.
		31, 10-16	2. *S. theol.* II, q. 63, m. 2, p. 610 b.
IX.	38 B	36, 22-23	*S. theol.* II, q. 4, m. 2, a. 5, p. 1, p. 94 b.
X.	41 A	43, 10-13	1. *S. theol.* II, q. 6, m. 1, p. 124 b.
		43, 11-13	2. *De caus. et proc. un.* I, 1, 3, p. 366 a.
		43, 11-12	3. *De animal.* XIV, 1, 5, p. 145 a, b.
		43, 11-13	4. *De praedicam.*, 2, 12, p. 190 a.
			5. *De caus. et proc. un.* II, 5, 7, p. 598 b.
			6. *S. theol.* II, q. 3, m. 3, a. 3, p. 41 b.
			7. *Sent.* II, d. 3, a. 3, p. 64 b.
XI.	41 C-D	44, 14-45, 5	1. *S. de hom.* q. 61, a. 2, p. 524 b.

Nr. des Zitats	*Plato ed. Steph.*	*Chalcidius ed. Wrobel*	*Fundstätte bei Albert*
		44, 14-17	2. *De quat. coaev.*, q. 1, a. 3, p. 312 a.
		44, 19-45, 5	3. *S. theol.* II, q. 72, p. 47 a.
			4. *S. de hom.* q. 5, a. 3, p. 75 a.
		44, 19-45, 1	5. *De caus. et proc. un.* I, 1, 3, p. 366 a.
			6. *S. theol.* II, q. 4, m. 2, a. 3, p. 87 a.
		(44, 19-45, 1)	7. *Met.* II, 3, 4, p. 44 b.
			8. *Met.* III, 3, 17, p. 196 a.
			9. *De nat. et orig. an.*, 2, 7, p. 416 a.
			10. *De int. et int.*, 1, 4, p. 481 b.
			11. *De caus. et proc. un.* II, 2, 33, p. 529 a.
			12. *De animal.* XIV, 1, 5, p. 145 a b.
			13. *Sent.* II, d. 2, a. 1, p. 44 b.
			14. *S. theol.* II, q. 4, a. 1, m. 1, p. 2, p. 63 b.
			15. *S. theol.* II, q. 30, m. 1, a. 2, p. 324 a.
		45, 4-5	16. *De quat. coaev.*, q. 1, a. 3, p. 312 b.
XII.	41 B.	(45, 6-11)	*S. de hom.* q. 5, a. 3, p. 82 a.
XIII.	42 B-C	46, 2-3; (3-10)	1. *S. de hom.* q. 5, a. 3, p. 75 a b.
		46, 2-3	2. *S. theol.* II, q. 72, p. 47 a.
XIV.	46 B	54, 3-4; (4-6)	*S. de hom.* q. 22, append., p. 216 b.
XV.	48 A	58, 13-59, 1	1. *Sent.* II, d. 12, a. 1, p. 232 b.
			2. *De quat. coaev.*, q. 72, a. 1, p. 734 b.
XVI.	49 A	60, 19-21	*De quat. coaev.*, q. 72, a. 1, p. 735 a.
XVII.	50 B	62, 20-63, 6	*S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 1, p. 3, p. 67 b.
XVIII.	50 C-D	(63, 11-22)	1. *S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 1, p. 3, p. 68 b.
		(63, 11-17)	2. *De quat. coaev.*, q. 72, a. 1, p. 735 a.
		63, 17-20	3. *S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 2, p. 73 b.
XIX.	50E-51A	(64, 3-8); 8-10 (10-13)	1. *De quat. coaev.*, q. 72, a. 1, p. 735 a.
		(64, 5-7)	2. *S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 1, p. 3, p. 68 b.
XX.	51 C	(65, 5-12)	*S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 1, p. 3, p. 68 a.
XXI.	51 E-52 B	(66, 7-13); 13-19	1. *S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 2, p. 74 a.
		66, 19-67, 6	2. *S. theol.* II, q. 4, m. 1, a. 2, p. 74 a.

Zitate bei Albert	*Wortlaut bei Chalcidius*
I.	
Notanda sunt opera puerorum et iuvenum.	Notanda pueritiae et item adulescentiae merita.
II.	
O Graeci, pueri estis *et non* est *in* vo*bis* ulla cana sapientia (1).	O Solo, Graeci pueri semper estis, nec est ... ulla penes vos cana scientia.
III.	
Denique *enim* illa etiam fama quae *no*bis quoque comp*ara*ta est, Phaëtontem quondam solis filium affectantem officium patris currus ascendisse luciferos, nec servatis sollemnibus *ir*rigationis orb*is*, exu*r*isse terr*am*, et ips*am* flammis caelestibus confla-	Denique illa etiam fama quae vobis quoque comperta est, Phaëtontem quondam solis filium adfectantem officium patris currus ascendisse luciferos, nec servatis sollemnibus aurigationis orbitis, exussisse terrena, ipsumque flammis caelestibus confla-

Zitate bei Albert

grasse, fabulosa quidem putatur, sed *res* vera est: fit enim longo intervallo mundi circu*i*tioni*bus* exorbitatio quam inflammationis vastitas sequ*e*tur necesse est.

IV.

Nihil fit, cuius ortum legitima causa non praece*sserit* (1-3). Operi for*mam* dat opifex suus: quippe ad immortalis quidem et statu genuino persistentis exempli formans operis effigiem, honeste efficiat simulacrum necesse est (4).

V.

Certe non est dubium, ad cuiusmodi exemplum adverterit mundani operis fundamenta constituens, utrum ad immutabile perpetuamque obtinens proprietatem, an ad factum *atque* elaboratum. Nam si est, ut certe est, pulchritudine incomparabili mundus, opifexque et fabricator eius optimus, perspicuum est, quod iuxta sincerae atque immutabilis proprietatis exemplum mundi sit instituta molitio. Sin vero, quod nec cogitari quidem aut mente concipi fas est, ad elaboratum, quod cum sit rationis alienum, liquet opificem Deum venerabilis exempli normam in constituendo mund*um esse* secutum ... Hic ... generatorum omnium speciosissimus *est: et* ille *a*ctor maximus ... operis sui ratione prudentiaque *h*is quae semper eadem existunt accomodatus, imago est, opinor, alterius.

VI.

Dicamus igitur quam ob causum ille rerum auctor generationem et hoc universum constituit. Bonus erat (1). *Porro quia optimus erat, invidia ab eo longe relegata erat* (2). Cuncta sui similia prout cuiusque natura capax poterat esse beatitudinis, effici voluit: quam quidem voluntatem Dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte

Wortlaut bei Chalcidius

grasse, fabulosa quidem putatur, sed est vera. Fit enim longo intervallo mundi circumactionis exorbitatio quam inflammationis vastitas consequatur necesse est.

Nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat. Operi porro fortunam dat opifex suus, quippe ad immortalis quidem et in statu genuino persistentis exempli similitudinem atque aemulationem formans operis effigiem, honestum efficiat simulacrum necesse est.

Certe dubium non est, ad cuius modi exemplum animadverterit mundani operis fundamenta constituens, utrum ad immutabile perpetuamque obtinens proprietatem, an ad factum et elaboratum. Nam si est, ut certe quidem est, pulchritudine incomparabili mundus, opifexque et fabricator eius optimus, perspicuum est, quod iuxta sincerae atque immutabilis proprietatis exemplum mundi sit instituta molitio. sin vero, quod ne cogitari quidem aut mente concipi fas est, ad elaboratum quod cum sit rationis alienum, liquet opificem deum venerabilis exempli normam in constituendo mundo secutum. quippe hic generatorum omnium speciosissimus, ille auctor maximus operisque sui ratione prudentiaque iis quae semper eadem existunt accomodatus imago est, opinor, alterius.

Dicendum igitur cur rerum conditor fabricatorque geniturae omne hoc instituendum putaverit. Optimus erat. ab optimo porro invidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit. Quam quidem voluntatem dei originem rerum certissimam si quis

Zitate bei Albert

eum putare consentiam (4). Volens siquidem Deus bona omnia provenire, nullius porro mali prout eorum quae nascuntur natura fert, relinquit propaginem (6). Omne visibile corporeum motu importuno fluctuans neque unquam quiescens *Deus* redegit in ordinem, sciens ordinatorum fortunam confusis inordinatisque praestare (8). Nec fas erat bonitati praestanti quidquam facere nisi pulchrum. *Cum igitur excogitasset, invenit* nihil eorum quae *secundum naturam aspectui subiecta sunt, si expers intelligèntiae sit intelligente alio, totum toto pulchrius unquam fore, intellectum vero alicui sine* anima *dari* non *posse* (2). Hac reputatione intellectum in anima, porro anima in corpore locata totum animantis mundi ambitum cum veneranda illustratione composuit (10). *Quocirca sicut ratio nobis haec probabilia persuadet, dicendum est hunc mundum animal esse, idque intelligens, revera divina providentia constitutum* (9).

Wortlaut bei Chalcidius

ponat, recte eum putare consentiam. Volens siquidem deus bona quidem omnia provenire, mali porro nullius prout eorum quae nascuntur natura fert, relinqui propaginem, omne visibile corporeumque motu inportuno fluctuans neque unquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem sciens ordinatorum fortunam confusis inordinatisque praestare. Nec vero fas erat bonitati praestanti quicquam facere nisi pulchrum. eratque certum tantae divinitati nihil eorum quae sentiuntur hebes dumtaxat nec intelligens esse melius intelligente, intellectum porro nisi animae non provenire. Hac igitur reputatione intellectu in anima, porro anima in corpore locata, totum animantis mundi ambitum cum veneranda illustratione composuit. Ex quo adparet sensibilem mundum animal intelligens esse divinae providentiae sanctione.

VII.

Mundus imperfectae rei similis, minime perfectus esset.

Mundus imperfectae rei similis, minime perfectus esset.

VIII.

Ex perfectis universisque totum perfectumque *prius* genuit (1). Animam vero *im*medi*atam* (1: in medi*o*) eius locavit, eandemque per omne globum aequaliter porrigi iussit, quo tectis interioribus partibus extima quaeque totius corporis ambitu animae circumdarentur. Atque ita orbem teretem in orbem atque in suum ambitum voluit converti et moveri *secundum* praecipuum *motum* qui virtutum praestant*er* sufficeret propriae consiliationi (2).

Exque perfectis universisque totum perfectumque progenuit. Animam vero in medietate eius locavit, eandemque per omnem globum aequaliter porrigi iussit, quo tectis interioribus partibus extima quaeque totius corporis ambitu animae circumdarentur. Atque ita orbem teretem in orbem atque in suum ambitum voluit converti et moveri solum praecipuum qui virtutum praestantia sufficeret conciliationi propriae.

IX.

Tempus caelo coaequaevum est: una orta, una dissolv*e*ntur, si modo dissolvi fas ratioque patietur.

Tempus vero caelo coaequaevum est, ut una orta una dissolvantur, si modo dissolvi ratio fasque patietur.

Zitate bei Albert	*Wortlaut bei Chalcidius*
X.	
Conditor universitatis Deus observanda iubet, sancitque oratione tali: *O* dii deorum, quorum opifex idemque pater (2, 4, 6: paterque) ego: opera siquidem vos *vestra* dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubil*es* (1).	Conditor universitatis deus observanda iubet, sancitque oratione tali: Dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia.
XI.	
Imitantes ergo meam iuxta effectum vestrum sollertiam, ita instituite atque exc*it*ate mortalia, ut quibus consortium divinitatis et appellationis parilitas competit, divina praeditum firmitate fingatis: erit vero tale quod vobis obsequi iustitiamque colere perspexeritis. Huius ergo universae generis sementem faciam vobisque tradam: vos cetera exsequi par est, ita ut immortalem coelestemque naturam mortali *n*exu extrinsecus ambiatis iubeatisque nasci *et* cibum provideatis et increment*um* detis *et* post dissolutionem id foenus quod credideratis, facta se*paratione* animi et corporis recipiatis (1).	Imitantes ergo meam iuxta effectum vestrum sollertiam ita instituite atque extricate mortalia ut, quibus consortium divinitatis et adpellationis parilitas conpetit, divina praeditum firmitate fingatis, erit vero tale quod vobis obsequi iustitiamque colere prospexeritis. Huius ego universi generis sementem faciam vobisque tradam: vos cetera exsequi par est, ita ut inmortalem caelestemque naturam mortali textu extrinsecus ambiatis iubeatisque nasci cibumque provideatis et incrementa detis ac post dissolutionem id faenus quod credideratis, facta secessione animi et corporis recipiatis.
XII.	
In eodem rursus cratere, in quo mundi totius animam commiscens temperaverat, superioris temperationis reliquias miscendo perfudit, modo quodam eodem, non tamen incorruptas similiter, sed et secundo et tertio gradu a primis deficientes (1).	Demum reliquias prioris concretionis, ex qua mundi animam commiscuerat, in eiusdem crateris sinum refundens eodem propemodum genere atque eadem ratione miscebat, nec tamen eadem exoriebatur puritas serenitasque proventuum nec tam inmutabilis perseverantiae, sed secundae ac tertiae dignitatis.
XIII.	
Si quidem *passiones ac* perturbationes fraenarent ac subiugarent, iustam his levemque vitam fore: *sed* si vincerentur, *iniuste victuros atque illum qui recte curriculum vivendi a natura datum confecerit, ad illud astrum cui accommodatum fuerit reversum beatam vitam acturum. Contra vero agentem cogi in ortu secundo sexu mutato fieri mulierem. Et qui ne tum quidem*	Quas [iracundiam ceterasque pedissequas earum perturbationes (45, 27—46, 1)] quidem si frenarent ac subiugarent, iustam his lenemque vitam forè, sine vincerentur, iniustam et confragosam. Et victricibus quidem ad comparis stellae contubernium sedemque reditum patere acturis deinceps vitam veram et beatam. Victas porro mutare sexum atque ad

Zitate bei Albert

finem peccandi faciet, quatenus depravatur, eatenus in brutorum naturam suis motibus similem permutari (1).

XIV.

Dextrae porro partes quae sunt sinistrae *apparent, quia contrariis partibus oculorum insolito more contrarias partes attingimus.*

XV.

Mixta siquidem mundi sensi*bi*lis ex necessitatis intelligentiaeque coetu constitit generatio, dominante intellectu, et salubri persuasione rigorem necessitatis assidue trahente ad optimos actus (2).

XVI.

Opinor omnium quae gignuntur, receptaculum es*se* quasi qua*n*dam nutricula*m*.

XVII.

Natura quae cuncta recipit corpora, *illa* minime recedit ex conditione propria. Recipit enim cuncta nec ullam ex eisdem trahit formam: et cum velut intra gremium eius formentur, quae recipiuntur, ipsa informis manet: estque usus eius similis molli cedentique materiae, in quam inprimuntur varia signacula: moveturque et conformatur omnimode ab introeuntibus ipsa*m*, nec formam nec motum habens ex natura sua.

XVIII.

Tria in praesenti genera sumenda sunt: unum quod gignitur: aliud in quo gignitur: aliud a quo similitudinem trahit quod nascitur. Idcirca comparare haec ita decet. Quod recipit matri, unde recipit patri: na-

Wortlaut bei Chalcidius

infirmitatem naturae muliebris relegari secundae generationis tempore. nec a vitiis intemperantiaque discedentibus tamen poenam reiectionemque in deteriora non cessare, donec instituto meritisque congruas inmanium ferarum induant formas.

Dexterae porro partes quae sunt sinistrae videntur; in isdem speculis insolito quodam more, propterea quod dexteris partibus visus contra sinistram partem speculi, sinistris item contra dexteram positis, motu facto corporis ex adverso partis eius unde motus fit, gesticulatur motus imago.

Mixta siquidem mundi sensilis ex necessitatis intelligentiaeque coetu constitit generatio, dominante intellectu, et salubri persuasione rigorem necessitatis assidue trahente ad optimos actus.

Opinor omnium quae gignuntur receptaculum est et quasi quaedam nutricula.

Natura, quae cuncta recipit corpora, reperitur. haec quippe minime recedit ex condicione propria. Recipit enim cuncta nec ullam ex isdem formam trahit: et cum velut intra gremium eius formentur quae recipiuntur, ipsa informis manet estque usus eius similis molli cedentique materiae, in quam inprimuntur varia signacula. moveturque et conformatur omnimode ab introeuntibus, ipsa nec formam nec motum habens ex natura sua.

At vero nunc trinum genus animo sumendum est: quod gignitur, item aliud in quo gignitur, praeterea tertium ex quo similitudinem trahit mutuaturque quod gignitur. Decet ergo facere comparationen similitudinem-

Zitate bei Albert

turam istorum mediam proli (1). Intelligendum fieri non posse, ut una existat facies, quae omnes rerum formas vultusque contineat, variaque corporis undique ora demonstret (3), *nunquam illud ipsum formationis gremium bene erit praeparatum, nisi informe sit, et suapte natura omnibus formis, quas recepturus est, careat* (1).

XIX.

Quo fit ut nullam sibi propriam habeat speciem, quod est omnia genera suscepturum. Utqui unguenta suaviter redolentia confecturi sunt, humidam materiam, quam certo condire odore volunt, ita praeparant, ut odorem nullum proprium habeat: et qui materiis mollibus impressionique cedentibus *figur*as im*prime*re aliquas volunt, *nullam omnino priorem in eis figuram apparere patiuntur, sed exactissima quadam laevigatione eas poliunt. Ita illud quod in omnibus passim aeternorum omnium simulacris recte figurandum est, his omnibus formis natura sua carere necesse est.*

XX.

Sitne ignis aliquis seorsum a materia ipse permanens in seipso et caetera quae saepe diximus per seipsa manere? An haec sola sunt quae corporis sensu percipimus, et talem in se continent veritatem? Nec ullo pacto praeter haec ulla uspiam, sed frustra intelligibilem uniuscuiusque speciem aliquem petere solemus, nec aliud haec sunt quam verba?

XXI.

Verae quidem opinionis ut quilibet particeps intelligentiae est. Intelligentiae vero dii quidem omnes, homines vero pauci admodum participes sunt.

Wortlaut bei Chalcidius

que impertiri illi quidem quod suscipit matris, at vero unde obvenit patris, illi autem naturae quae inter haec duo est prolis. Simul ita intelligendum est fieri non posse, ut una existat facies, quae omnes rerum omnium formas vultusque contineat variaque corporis undique ora demonstret, nisi subiecto prius informi aliquo corporum gremio, perinde ut quae in picturis substernitur infectio decolor ad colorum lumina subvehenda.

Ex quo fit, ut receptaculi sinus nullam propriam naturaliterque expressam habeat figuram, proptereaque informis intelligatur omni quippe forma carens, ut qui odora pigmenta conficiunt ante omnia curant, ut nullius sint odoris proprii quae condientur, susceptura videlicet umidos sucos odoraminum et qui materiis mollibus impressionique cedentibus insignire formas aliquas volunt, pure levigatas adparant nec ullam omnino formam in adparata levigatione adparere patiuntur. sic ei, quod omnibus rerum omnium formis et figuris aeternae vitae mansurisque per saecula recte insignietur, nulla omnino propria species falsa opinione tribuenda est.

Estne aliquis ignis seorsum positus et incommunicabilis, item ceterae species, quae concipientes mente dicimus semper separatas a coetu corporearum specierum fore archetypa exemplaria rei sensilis, an haec sola sunt quae videntur quaeque corporis intentione sentimus, nec praeter haec ulla sunt uspiam, sed frustra praesumitur esse intelligibiles species, quarum sint imagines sensiles, easque nihil aliud esse quam verba?

Quid quod rectae opinionis omnis vir particeps, intellectus vero dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum? Quod cum ita sit, fatendum

Zitate bei Albert

Quae cum ita se habeant, fateri oportet esse speciem quae semper eadem sit, sine ortu atque interitu, quae nec in se accipiat quidquam, sensuque corporis nullo percipiatur, atque hoc est quod ad solam intelligendam pertinet, eiusque intentionis est proprium ... Porro quod ab hac ... est nativum, sensi*bi*le sustentabile *hoc est, quod* in aliquo *receptaculo materiae sustineatur*, cum immutatione et interitu recedens, sensibus et opinione noscendum. Tertium genus loc*us* est qu*i interit quidem nunquam sed omnibus* quae gig*n*untur, sedem *exhi*bet, *hic* sine tangentis sensu tangitur adulterina quadam ratione *vix* opinabil*is* (1). Denique cum *ad* id animo intuemur *quod sedem praebet his quae generantur* putamus necesse esse, ut omne quod est, in aliquo loco sit positum regionemque obtineat *aliquam*. Porro quod neque in terra neque in coelo *est*, minime existere *putamus* ob quam depravationem, itemque alias consanguineas ... nec in reputatione quidem et consideratione vere exstentis vereque pervigilis naturae mente consistimus propter huiusmodi somni*um* (2).

Wortlaut bei Chalcidius

est esse eius modi speciem semotam a sensibus in semet locatam sine ortu sine occasu, quae neque in se recipit quicquam aliunde neque ipsa procedit ad aliud quicquam, invisibilem insensilem, soli mentis intentioni animadversionique perspicuam. Porro quod ab hoc secundum est, nativum, sensile sustentabile consistens aliquo in loco et indè rursum, cum immutatione et interitu recedens, sensibus et opinione noscendum. Tertium genus est loci quod ne ad interitum quidem pertinet. Sedem porro praebet iis quae generantur, sed ipsum sine sensu tangentis tangitur adulterina quadam ratione opinabile. Denique cum id animo intuemur patimur quod somniantes. putamus enim necesse esse, ut omne quod est in aliquo sit loco positum regionemque obtineat ullam. porro quod neque in terra neque in caelo sit, minime existere. Ob quam depravationem, itemque alias consanguineas ne in reputatione quidem et consideratione vere existentis vereque pervigilis naturae mente consistimus propter huius modi somnia.

Die angeführten Stellen beweisen zur Genüge, daß Albert den platonischen *Timaeus* in der Übersetzung des Chalcidius gekannt und ausgiebig benutzt hat. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß auch auf den von Chalcidius nicht übersetzten Teil des *Timaeus* häufig hingewiesen wird, meist sind diese Notizen jedoch aus Aristoteles entlehnt[1].

[1] Vgl. *De caelo et mund.* l. III, t. 1, c. 3, p. 244 a = Arist., *De caelo* III, 1, p. 300 a 1: *Tim.* 56 B; *De caelo et mund.* l. IV, t. 1, c. 3, p. 291 a = Arist., *a. a. O.* IV, 2, p. 308 b 4: *Tim.* 63 C. Einzelne Stellen, deren Ursprung sich im Timaeus nicht nachweisen ließ, werden im zweiten Teile dieser Schrift zur Sprache kommen. Die Benutzung der Chalcidiusübersetzung wieder zweifelhaft zu machen sind sie gegenüber der Menge von Belegstellen nicht imstande.

§ 2. Der Phaedo und Meno

1. Schwieriger als die Frage nach Alberts Kenntnis des im Mittelalter ganz allgemein bekannten *Timaeus* ist die, ob wir bei ihm auch eine direkte Bekanntschaft mit dem platonischen *Phaedo* und *Meno* anzunehmen haben. Auch von diesen Schriften hat das Mittelalter lateinische Übersetzungen gehabt, die aus dem 12. Jahrhundert stammten und in Sizilien durch Henricus Aristippus aus S. Severina in Calabrien angefertigt worden waren. Beide Übersetzungen sind noch nicht ediert; die unten mitgeteilten Zitate wurden dem Erfurter *Codex Amplon.* oct. 7 (15. Jh.) entnommen [1].

2. Der *Phaedo* wird von Albert an zwei Stellen der Ethik zitiert:

I: *Eth.* l. VIII, t. 1, c. 5, p. 527 a: Xantippes, uxor Socratis, ad Socratem dixisse legitur in Phaedone: Hi sunt tui amici, Socrates, cum quibus semper loqui consuevisti.

II: *Eth.* l. I, t. 7, c. 17, p. 132 b: Ibo ad deos, ad illos optimos viros.

Vgl. Plato, *Phäd.* 60 A (fol. 1v): ut itaque intuita est nos xantippe exclamavit ... Quoniam o socrate (!) novissime te alloquuntur nunc familiares et tristes (l. tu eos).

Vgl. *a. a. O.* 63 C (fol. 2v): ego enim inquit o simmi et cebes si utique non arbitrarer ventum ire primo ad deos alios sapientesque et bonos deinceps ad homines qui iam migravit (l. migrarunt) potiores eis qui hic iniuste agerem revera animo indignans morti nunc vero bene nostis quoniam ad viros spero habiturum esse bonos et hoc profecto nequaquam prorsus moleste ferrem quoniam utique ad deos dominos omnino bonos ventum ire bene nostis quoniam si quid aliud talium graviter sustinerem et hoc.

Wichtiger noch als diese Zitate sind zwei weitere Stellen in Alberts theologischen Schriften. Die erste ist eine genauere, stellenweise wörtliche, Wiedergabe des Gedankengangs von *Phaedo* 91 C—95 A, die zweite stellt Gedanken zur Unsterblichkeitslehre aus Kap. 15, 16 und 28 unter geringer Umbildung in kurzer Zusammenfassung

[1] Die Titel der platonischen Schriften werden hier ebenso wie vielfach auch bei Albert, als fedrus und menno angegeben. Zu den Übersetzungen vgl. Wyttenbach in seiner *Phaedoausgabe* (Lugd. Bat., Haak et Honkoop., 1810), p. 102 sqq.; V. Cousin, *Fragments de la philos. du moyen âge*, p. 324 ss.; Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis*, S. 114—117; Rose im *Hermes* I (1866), p. 373—389.

dar[1]. Die weiteren Stellen, in denen auf den *Phaedo* Bezug genommen wird, haben für uns keine Bedeutung, zumal sich bei mehreren von ihnen der aristotelische Ursprung nachweisen läßt[2].

Für die Beantwortung der Frage, ob Albert eine direkte Kenntnis des platonischen *Phaedo* besessen habe, kommen nur die eingangs angeführten Zitate in Betracht. Denn von den beiden anderen Stellen ist die letztere nicht genau genug, um eine Benutzung des *Phaedo* beweisen zu können; die erste ist, wie wir im zweiten Teile sehen werden, der Schrift des Nemesius *Über die Natur des Menschen* entlehnt und spricht eher gegen als für Alberts Bekanntschaft mit dem Original.

Ein völlig stringenter Beweis läßt sich auch aus den Zitaten nicht führen. Ihre Kürze, die freie Zitationsweise und das Vorkommen in demselben Kommentar zu einer aristotelischen Schrift machen die Herübernahme aus einer sekundären Quelle wahrscheinlich. Aber ihren Wert haben alle erwähnten Stellen als bedeutungsvolle Belege dafür, daß Albert den *Phaedo* selbst — wenn auch vielleicht nur indirekt — benutzt hat und sich mit dem Wenigen, was er von Aristoteles wußte, auch hier nicht genug sein ließ.

3. Unter den ebenfalls nicht seltenen Stellen, die des platonischen *Meno* Erwähnung tun, läßt sich nur eine einzige als wirkliches Zitat ansehen:

Eth. l. I, t. 2, c. 6, p. 27 a: Socrates diffiniens hominem in libro qui dicitur Mennonis, dicit quod homo est principalis intellectus perfectus, studio humanitatis operam dans, amicis benefaciens et inimicis male[3].

Vgl. Plato, *Meno* 71 E (fol. 19v): mennon ait non difficile o socrates dicere primum quid (l. quidem) si velis viri virtutem set leve quoniam hec est viri virtus ydoneum scilicet esse bene civitati providere atque providentem amicis benefacere inimicisque male et se praecavere nictale (l. nil tale) tollerare.

[1] *S. de hom.*, q. 4, a. 5, p. 52 a b; *S. theol.* p. II, q. 77, m. 5, p. 103a—104a.

[2] Z. B. *Met.* l. I, t. 5, c. 9, p. 102a (= Arist., *Met.* I, 9, p. 991 b 3 f.: *Phaed.* 100 D); *De gen. et corr.* l. II, t. 3, c. 2, p. 446 (= Arist., *De gen. et corr.* II, 9, p. 335 b 10—17: *Phaed.* 100 B).

[3] Dieselbe Stelle findet sich auch *Pol.* l. VII, c. 5, p. 665 a in etwas anderer Fassung: Dicit enim [Plato] quod homo est animal disciplinabile et praeceptibile, amicis benefactivum et inimicis male.

Eine Zusammenfassung von *Meno* 93C bis 94E findet sich im *Kommentar zu den zweiten Analytiken* des Aristoteles. Auch sonst erwähnt Albert öfter, daß der *Meno* sich mit der Frage nach dem Ursprung der Tugend beschäftigt und diesen nicht in der Aneignung durch Belehrung oder durch Übung, sondern in einer göttlichen Schenkung erblickt. Als Beweis für direkte Benutzung des *Meno* sind diese Stellen jedoch wohl kaum zu verwenden, da sie durch ihren ganzen Zusammenhang und einzelne Ungenauigkeiten, sowie die allgemein gehaltene Fassung auf anderweitige Entlehnung hinweisen [1].

Die dieser Anschauung (vom Ursprung der Tugend) zugrunde liegende Lehre von dem Wissen als einem Sichwiedererinnern sowie einen Beweis hierfür nimmt Albert aus Aristoteles [2]. Indes zeigt das an erster Stelle angeführte Zitat doch wohl, daß Albert sich mit der Schrift Platos selbst bekannt gemacht hat. Die Bedeutung, die dem Zitat als Beweis für eine direkte Benutzung zukommen würde, wird durch die Einstellung in einen falschen Zusammenhang (hier Definition des Menschen, dort der Tugend) gemindert. Überhaupt ist jedoch zu betonen, und das Zeugnis des *Timaeus* beweist es, daß Albert, falls ihm die Übersetzungen des *Phaedo* und des *Meno* selbst zur Verfügung gestanden hätten, diese auch in weit ausgedehnterer und genauerer Weise würde herangezogen haben.

[1] *Anal. post.* l. I, t. 1, c. 6, p. 19 a b: Quinta ratio est quae in ipso libro Memnonis continetur, et est quasi per instantiam: quia si acceptio veritatis intellectualis vel moralis esset per studium vel doctrinam, tunc ubicumque talia essent, ibi esset virtus: sed non est ita: videmus enim aliquando pessimos ab optimis viris educatos et doctos qui nec doctrina neque educatione nec exemplo boni profecerunt: a doctina igitur et consuetudine non est acceptio virtutis; c. 5, p. 16b: consentiunt in hoc Plato et Socrates ... quod virtus sit nec assuescibile bonum nec discibile, sed a Deo vel diis datum per conversionem animae ad seipsam. — Vgl. *Meno* 70A, 99E, 100B.

[2] *Anal. prior.* l. II, t. 6, c. 8, p. 780a: Oratio quae est in libro Platonis qui inscriptum est nomine discipuli sui qui dicebatur Mennon ... Oratio autem est qua probat quod disciplina sive scientia intellectiva rememoratio est. Vgl. Arist., *Anal. prior.* II, 21, p. 67a 21 ff s.: *ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Μένωνι λόγος, ὅτι ἡ μάθησις ἀνάμνησις. Meno* 81D: *τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.* — *Anal. post.* l. I, t. 1, c. 5, p. 16b s. — Vgl. Arist., *Anal. post.* I, 1, p. 71a 29 s.: *εἰ δὲ μὴ, τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα συμβήσεται· ἢ γὰρ οὐδὲν μαθήσεται ἢ ἃ οἶδεν. Meno* 80D s.

4. Der *Meno* scheint sodann auch in der Stelle von Albert gemeint zu sein, die bei Jammy (und Borgnet) einem platonischen „*Zeno*“ zu entstammen vorgibt [1].

§ 3. Der Phaedrus

Der *Phaedrus* wird von Albert häufiger da erwähnt, wo dieser auf die dort [2] vorgetragenen Lehren von der Selbstbewegung der Seele zu sprechen kommt. Doch wird die betreffende Stelle nur mit einer Umformung der Gedanken Platos zitiert [3], oder es werden, ebenfalls „aus dem *Phaedrus*“, Beweisgründe für die Lehre vorgebracht [4], die schon wegen ihrer Terminologie unmöglich von Plato stammen können. Eine direkte Benutzung der Schrift ist mithin ausgeschlossen. Eine Kenntnis der betreffenden Partien ist dagegen schon deshalb anzunehmen, weil Albert den *Kommentar zum „Traum des Scipio“* von Macrobius gekannt hat, der die ganze Stelle des *Phaedrus* übersetzt und weitläufig gegen Einwände von aristotelischer Seite verteidigt [5]. Aus Reminiszenzen an diese Schrift und die Einwirkung einer weiteren, dem Verfasser unbekannten Quelle [6] werden sich alle Stellen Alberts erklären lassen, die des *Phaedrus* Erwähnung tun. Uns ist es wertvoll, von ihrer Existenz Kenntnis genommen zu haben.

§ 4. Der Gorgias

Der *Gorgias* findet im *Kommentar zu den sophistischen Trugschlüssen* eine zweimalige Erwähnung, die aber für uns bedeutungs-

[1] *Top.* l. II, t. 2, c. 2, p. 314 b: Ius naturale quod natura omnia animalia docuit, ut in Zenone dicit Socrates et Plato dicit id de Socrate. Dieser Satz findet sich im *Meno* nicht, könnte aber leicht nach Analogie der entsprechenden Behauptung über die Tugend gebildet sein.

[2] *Phaedr.* 245 B ss.

[3] *De spir. et respirat.*, t. 1, c. 2, p. 216 a: In Phaedro probatur quod omne per se motum semper movetur, cum immortale sit. Vgl. *Phaedr.*, 245 B: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον ... μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον.*

[4] *De an.* l. 1, t. 2, c. 6, p. 151 a b.

[5] Macrobius, *Opera* (ed. Eyssenhardt, Lipsiae 1893²: *Comm.* II, 13, 1 ss.), p. 615 ss.

[6] Eine solche ist wegen *De an.* l. I, *a. a. O.*, p. 151 b anzunehmen: Haec et his similia in Phaedro colliguntur, ubi Plato hoc dicit sparsim, non per verba, sed per sensum, quorum quaedam Macrobius ponit super somnium Scipionis et quaedam dimittit.

los ist, da Albert beide Stellen aus Aristoteles herübergenommen hat[1].

§ 5. Der Laches

Ein auf diese platonische Schrift zurückgehendes Zitat ist dem *Kommentar zur nikomachischen Ethik* des Eustratius (resp. Anonymus) entnommen, hat also gleichfalls für uns nur untergeordnete Bedeutung[2].

§ 6. Der Staat

1. Dieses Werk Platos erscheint bei Albert unter verschiedenen Bezeichnungen. Er braucht die Ausdrücke: *„in Politia"*, *„in Politiis"*[3] und *„in Politicis"*[4]; die Form *„Politegia"* dürfte auf das Konto des Herausgebers zu setzen sein[5]. Sodann liegt es nahe, auch die im *Kommentar zur Ethik* zweimal genannten[6] *„Urbanitates"* hierhin zu rechnen. Trotzdem sie dort deutlich als platonische Schrift gekennzeichnet sind, wird man wohl auf Grund der Einleitung der Ethik anders zu entscheiden haben. Dort führt Albert aus, wie Sokrates sich damit begnügt habe, die moralischen

[1] *Elench.* l. I, t. 6, c. 1, p. 641b. Die gänzlich verderbte Stelle entspricht Arist., *Elench.*, c. 12, p. 173a 7—10: *Πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν, ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων, καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον.* — *Elench.* l. II, t. 5, c. 3, p. 712a b = Arist., *a. a. O.*, c. 32, p. 183b 36—37. Vgl. Plato, *Gorg.* 482E.

[2] *Eth.* l. III, t. 2, c. 7, p. 245a. — Vgl. Eustr. Comm. in Arist. Graeca, tom. 20, p. 165, 9s.: *λέγει γὰρ ἐν Λάχητι Σωκράτης παρὰ τῷ Πλάτωνι, ἐπιστήμην δεινῶν τε καὶ μὴ τὴν ἀνδρείαν εἶναι.* Vgl. Plato, *Lach.* 186C D. Albert nennt den Titel der platonischen Schrift: „in Latice"; der Ausdruck scheint durch Vertauschung der letzten Silben von *„Λάχητι"* entstanden zu sein. — Über die mittelalterliche lateinische Übersetzung des Eustratius vgl. Heylbut in der Vorrede zu seiner Ausgabe des griechischen Textes S. IX.

[3] *Pol.* l. IV, c. 3, p. 329a. Daß hiermit die platonische Republik gemeint ist, wird durch Aristoteles, dem die beiden Stellen entnommen sind, sicher gestellt. — Vgl. Arist., *Pol.* IV, 7, 1293b 1.

[4] *Pol.* l. II, c. 8, p. 175a, eine Stelle, die sich jedoch tatsächlich in den *Leges* findet (vgl. unten S. 29, Anm. 1); *Pol.* l. V, c. 5, p. 476b und *Top.* l. III, t. 1, c. 5, p. 343a.

[5] *S. theol.* p. II, q. 39, m. 2, a. 1, p. 1, p. 453a. Die Identität mit der *Politia* ist durch die Bestimmung gesichert, daß die Schrift von Apuleius ins Lateinische übersetzt sei.

[6] *Eth.* l. IV, t. 4, c. 4, p. 280a; *Eth* l. V, t. 2, c. 8, p. 353b s.: Consentit Plato qui in urbanitatibus suis legitur dixisse leges inventas esse non ut cives beati sint et beate vivant, sed ne iniusti efficiantur.

Tugenden zu behandeln; auch von Plato seien jedoch nicht alle Tugenden einer vollkommenen Betrachtung unterzogen worden. Die Ausführung dieser Aufgabe sei Aristoteles vorbehalten geblieben. So ist dann, fährt Albert fort, das, was für den Menschen ein Gut ist (bonum hominis), in vier Bänden enthalten. Die ersten drei sind die *Ethik*, der *Liber de laudabilibus bonis* und die *Oekonomik*. Der vierte Band betrachtet den Menschen als Lebewesen, das auf gemeinsame Lebensführung angewiesen ist: „et sic bonum hominis terminatur in *urbanitatibus* qui liber de *politicis* inscribitur, in quo legis potentia docetur, secundum quam cives bene vivunt“ [1]. Vergleicht man diese Inhaltsbestimmung mit dem, was Albert später über die „*Urbanitates*“ zu sagen weiß [2], so sieht man, daß beide Bestimmungen sich decken. Nehmen wir hierzu noch eine Stelle der *Politik*, die die Worte „politiae“ und „urbanitates“ sprachlich gleich setzt [3], so wird man berechtigt sein, in den „*Urbanitates*“ die verlorene Schrift des Aristoteles *über die Staatsverfassungen* zu erblicken, eine Auffassung, welche auch durch die oben zitierte Stelle der *Ethik* gestützt wird, wenn sie mit Worten „legitur dixisse“ die Annahme, daß Albert keinen Text Platos selbst vor sich gehabt hat, bestätigt.

2. Gibt es bei Albert schon bezüglich des Titels des platonischen Werkes genug Unklarheiten, so wird die Verwirrung noch größer, wenn wir seine näheren Erklärungen über die Schrift hinzunehmen. Er hält nämlich die platonische *Republik* für den zweiten Teil des *Timaeus*. Den Grund für Alberts Ansicht gibt eine von ihm beobachtete innere Verwandtschaft der beiden Schriften ab: er meint, im *Timaeus* werde die iustitia naturalis behandelt (gemeint ist die ordnungsmäßige, natürliche Entstehung des Weltganzen), während in der „altera pars libri“ von der iustitia positiva et ordinatio(ne) civitatum die Rede sei. Wie Chalcidius den ersten, so habe Apuleius den zweiten Teil ins Lateinische übersetzt, und zwar, wie es an anderer Stelle heißt, nicht de verbo ad verbum, sed per sensus et sententias [4].

[1] *Eth.* I, t. 1, c. 7, p. 15a s.

[2] Vgl. S. 26 Anm. 6.

[3] *Pol.* l. II, c. 3, p. 127 a: quibus politiis sive urbanitatibus similes sint.

[4] *Pol.* l. II, c. 1, p. 91 b s.: Et est attendendum quod Politia Platonis est altera pars libri qui dicitur Timaeus, et tractavit in ea de iustitia positiva

3. Dieser Unsicherheit entspricht die geringe Bedeutung der inneren Beziehungen. Die häufig beigebrachten Notizen über gesellschaftliche Einrichtungen des platonischen Staates, besonders über die dort herrschende Weiber- und Gütergemeinschaft, entstammen Aristoteles[1].

4. Auf den *Staat* geht auch die oft angeführte Bemerkung zurück, daß nach Plato das Wesen der Lust in einem Werden (generatio) zu sehen sei. Da der von Albert verwendete Ausdruck in allen diesen Stellen fast wörtlich gleich bleibt, so ist zu schließen, daß ihn Albert einer bestimmten Quelle entlehnt hat. Dieser Quelle dürfte dann auch die in einer der Stellen mitgeteilte Bestimmung entstammen, daß die in Frage stehende Ansicht in den *„Democratici"* gelehrt werde. Dieser Ausdruck war wohl ursprünglich nicht als Titel, sondern als Inhaltsbezeichnung gemeint. Näheres über die erwähnte Quelle weiß Verf. nicht anzugeben[2].

§ 7. Die Gesetze

Auch diese platonische Schrift nennt Albert häufig. Doch geschieht dies immer nur im Anschluß an die aristotelische *Politik*. Auch scheint es Albert gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein, daß es sich um eine Schrift Platos handelt. Das Wort hat

et ordinatione civitatum sicut in prima parte de iustitia naturali quae apud Latinos rara est, quamvis habeatur a quibusdam, et transtulit eam Apuleius philosophus. Es scheint also, daß diese von Apuleius herrührende Übersetzungsliteratur doch nicht so völlig spurlos verschwunden ist wie Schaarschmidt, *a. a. O.*, S. 115 annimmt. Übrigens teilt doch auch Priscinianus mehrere Stellen aus der *Phaedoübersetzung* mit: *Instit. gramm.* X, 3 (Krehl I, p. 486); X, 5 (I, p. 493). Daß Albert Priscinian kennt, bezeugt er *Sent.* l. II, d. 1, a. 5, p. 16a.

[1] Vgl. Teil II, Abschn. 5. Dort kommt auch eine Definition der Gerechtigkeit zur Sprache, die Albert, ohne von Aristoteles abhängig zu sein, in freier Weise zitiert. Weitere Schlüsse werden sich aus diesem Zitat nicht ziehen lassen.

[2] *De mot. progr.*, t. 2, c. 1, p. 333a: Dixit Plato in Democraticis quod omnis delectatio generatio est in sensibilem animam. Ohne Berufung auf die *„Democratici"* findet sich die Stelle bei Albert: *S. theol.* p. II, q. 92, m. 2, p. 195a; *Sent.* l. IV, d. 49, a. 9, p. 682a; *Phys.* l. VII, t. 1, c. 8, p. 502a usw. Vgl. Plato, *Rep.* 583 E: *Καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν.* Am genauesten entspricht Albert dieser Ausdrucksweise *De an.* l. III, t. 3, c. 3, p. 374a: Plato dixit quod omnis delectatio et tristitia sunt generationes factae in sensibilem animam.

ihm lediglich seine sachliche Bedeutung: in der einzigen Stelle, wo er es als Titel faßt, wird sogleich erklärend hinzugefügt, daß man darunter die platonische *Politik* zu verstehen habe [1].

Hiermit steht auch das mangelhafte Verständnis im Einklang, das er dem Texte der aristotelischen *Politik* an allen hier in Betracht kommenden Stellen auch in anderer Hinsicht entgegenbringt [2].

§ 8. Die übrigen von Albert erwähnten Schriften

Die übrigen oben genannten Namen sind uns als Titel platonischer Schriften nicht bekannt. Mehrere von ihnen, die *„Doctrina non inscripta"* und die *„Divisiones"* sind aus Aristoteles genommen, die Stelle aus den *„Moralia"* will Albert bei Apuleius gefunden haben [3].

Die Worte „Plato in *praepesibus* dixit usw." [4] stammen aus Eustratius [5] und beruhen auf einer eigenartigen Entstellung des griechischen *„προέδρεσι"*. Gemeint sind die *Πρέσβεις*, ein Werk des Komikers Plato [6].

Was endlich der Ausdruck *„in Apologetis"* [7] bedeutet, konnte nicht festgestellt werden.

Ergebnis

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist also dies: den *Timaeus* hat Albert gekannt, so weit ihn Chalcidius übersetzt hatte, und hat ihn reichlichst benützt. Eine sachliche Bekanntschaft mit mehreren Partien aus dem *Phaedo* und dem *Meno* hat man ihm gleichfalls zuzuschreiben. Die direkte Kenntnis der betr. lateinischen Übersetzungen selbst ist aber äußerst unwahrscheinlich. Wohl haben jedoch diese Schriften

[1] *Pol.* l. II, c. 8, p. 175a: Quod quidem et Plato in legibus increpuit, id est, in politicis suis. Die Stelle geht bei Aristoteles auf *Leg.* 625 E.

[2] Vgl. Teil II, Abschn. 5.

[3] *Phys.* l. IV, t. 1, c. 4, p. 247a (= Arist., *Phys.* IV, 2, p. 209b, 14—15). *De gen. et corr.* l. II, t. 1, c. 10, p. 425a (= Arist., *De gen. et corr.* II, 3, p. 330b 15—17); *De nat. et or. an.*, t. 2, c. 15, p. 430b.

[4] *Eth.* l. IV, t. 3, c. 7, p. 322b.

[5] Eustratius, *Comm. in Arist. Graeca*, tom. 20, p. 200, 14.

[6] Vgl. *Comed. Attic.* fr. ed. Kock. I, 634.

[7] *Top.* l. V, t. 1, c. 1, p. 392a: Proprium est animae ad corpus et coniunctum respiciendo (ut dicit Plato in Apologetis) quoniam hoc quidem quod est anima est imperativum et est proprium corporis quoniam est ministrativum,

und dazu der *Phaedrus* auf Alberts Vorstellungen von der platonischen Philosophie einen nicht zu unterschätzenden Einfluß ausgeübt, der der aristotelischen Überlieferung mindestens das Gleichgewicht zu halten imstande ist.

Dies Resultat unserer Untersuchungen hat auch weitertragende Bedeutung. Man wird vermuten dürfen, daß ein Geist, der so wie Albert alles in seiner Interessensphäre liegende literarische Material zusammenzutragen suchte, und dessen Interesse für das Werk Platos so groß gewesen ist, wie es die starke Benutzung des *Timaeus* ausweist, alles im Bereiche seiner Wirksamkeit (das wäre also Westdeutschland, Frankreich und Italien) an platonischen Schriften aufzutreibende Gut auch wirklich aufgetrieben hat. Auch hieraus würde folgen, daß die im 12. Jh. in Sizilien entstandenen Übersetzungen des *Phaedo* und *Meno* im 13. Jh. an den Stätten wissenschaftlicher Forschung in den genannten Gebieten, d. h. also in den meisten Zentren des damaligen geistigen Lebens, noch nicht bekannt geworden waren[1].

[1] Vgl. Schaarschmidt, *a. a. O.*, S. 116; Baumgarten, *Die Philosophie des Alanus de insulis, Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt.*, Bd. 2, Heft 4, S. 9 f. Vgl. hierzu auch die Bemerkung eines Zeitgenossen von Albert, des Konrad von Mure in dessen *Fabularius sive repertorium vocabulorum oratoriae, poesis, historiarum* (Inkunabeldruck von 1470 bei B. Roth in Basel s. v. Philosophus): Plato amicus diu quaeritur, vix invenitur, difficile observatur.

Zweiter Teil

Alberts Auseinandersetzung mit Platos Philosophie

Erster Abschnitt

In der Metaphysik

Es gibt wohl keinen Punkt im Systeme Alberts des Großen, der uns in so vielfacher Abhandlung vorläge, wie die Lehre von den Prinzipien des Seienden; und es gibt wohl auch nichts in der Lehre Platos, mit dem sich Albert häufiger beschäftigte, als mit dessen Ansichten über die in diesem Zusammenhang zu behandelnden Probleme: Gott, die Ideen und die Materie; denn mit der naturphilosophischen Seite der Ideenlehre setzt Albert sich vor allem auseinander. Hierbei zeigt sich eine Eigenart der Darstellung Alberts, der wir im Verlaufe unserer Untersuchungen noch häufiger begegnen werden, in ausgeprägtestem Maße: die oft gänzlich verschiedenen Wege in der Behandlung ein und desselben Gegenstandes, die hier in aristotelische, dort in augustinische Gedankenkreise führen, sehr oft aber auch im Neuplatonismus der Araber endigen. Damit ist nicht gesagt, daß diese drei Grundrichtungen auch ausschließlich je einem besonderen Schriftenkreise angehören. Zwar kann man sagen, daß die aristotelische Denkart hauptsächlich in den Kommentaren zu den Schriften des Stagiriten zu finden und daß die augustinische auf die theologischen Werke beschränkt ist. Das schließt jedoch nicht aus, daß auch peripatetische Elemente plötzlich in ganz augustinisch orientierten Untersuchungen auftauchen, und daß Albert insbesondere die neuplatonische Betrachtungsweise häufig herbeizieht, um mit ihrer Hülfe über Lücken hinwegzukommen, die etwa von der aristotelischen Auffassung offen gelassen werden. Ein Beispiel dieser Art werden uns die nächsten Ausführungen bringen.

Wir gehen nunmehr dazu über, die Lehre Platos darzustellen, wie sie sich in den aristotelisch gehaltenen Schriften Alberts spiegelt. Zuvor ist noch ein Wort über die längeren oder kürzeren Digressionen zu sagen, die von Albert in den aristotelischen Text eingeschoben sind. Zwar sind sie alle als Erläuterungen des aristotelischen Textes gedacht; wo sie jedoch in neuplatonischer Art Platos Ideenlehre darstellen, stehen sie so wenig mit ihm in Einklang, daß sie ihm an einer Stelle direkt widersprechen[1]. Da nun, wie wir sehen werden, die Auffassung dieser Digressionen in einer anderen Schrift Alberts, der *theologischen Summe*, allein maßgebend ist und der ganzen Darstellung zugrunge liegt, so sind wir nicht nur berechtigt, sondern genötigt, die neuplatonischen Digressionen in unserer Besprechung von den aristotelischen Partien zu trennen und sie denen der *Summa theologiae* zuzuweisen.

§ 1. Die aristotelische Auffassung

1. Plato teilt das Seiende nach Albert in drei Klassen: die sinnlichen Dinge, die Ideen und das Mathematische. Von Kratylus, nach der Lehre Heraklits in die Philosophie eingeführt, so berichtet Albert, hielt er eine Erkenntnis der individuellen Sinnendinge für unmöglich, da diese sich in ständigem Flusse befinden und bei ihnen das Sein immer nur mit Nichtsein gemischt ist, so daß man von ihnen Gegenteiliges zugleich behaupten kann. Hierzu kommt nun die Anregung durch Platos Lehrer Sokrates, der auf dem Gebiete des Ethischen durch begriffliche Bestimmungen zur Wahrheit zu gelangen suchte. Das griff Plato auf, übertrug es aber auf das gesamte Gebiet der Naturerkenntnis und kam so zu dem Ergebnis, daß man in dem Allgemeinen das Wahre zu sehen habe, dieses aber nicht in den Sinnendingen zu finden sei[2], von denen

[1] *Met.* l. I, t. 4, c. 12, p. 81 b—83 b, wo sich die Stelle „Plato enim dixit sementem omnis naturae facere Deum deorum etc." direkt gegen die vorhergehende Behauptung des Aristoteles richtet, der Plato vorwirft, die Teilnahme an den Ideen nicht näher bestimmt zu haben.

[2] Daß das Allgemeine objektive Existenz neben den Sinnendingen hat, tritt hier wegen der falschen Übersetzung des ganz mißverständlich durch particularia wiedergegebenen „*παρὰ ταῦτα*" und nachher des „*περὶ ἑτέρων*" nicht so klar hervor wie in der aristotelischen Grundlage (vgl. S. 33 Anm. 1), ist aber durch eine Reihe anderer Stellen gesichert, z. B. *Met.* l. VII, t. 1, c. 4, p. 408 a: Plato ... ipsas species ideales et mathematica dixit esse duas substantias, tertiam vero dicit sensibilium corporum esse substantiam.

es wegen ihrer steten Veränderung gar keinen allgemeinen Begriff geben könne. Er nannte dies allgemeine „Arten“ oder Ideen.

Außer den sinnlichen Dingen und den Ideen hat Plato auch die Existenz mathematischer Körper angenommen, die zwischen beiden in der Mitte stehen; und das deshalb, weil man bei den beweglichen Körpern von dieser Eigenschaft abstrahieren kann, und man dann noch Körper schlechthin behält, die aus den Prinzipien der Quantität zusammengesetzt sind[1].

2. Für diese drei Klassen von Seiendem hat Plato nun zwei Prinzipien angenommen, ein formales und ein materiales[2]. Das letztere, um dies zuerst zu betrachten, ist eine Zweiheit: das Große und Kleine.

[1] *Met.* l. I, t. 4, c. 12, p. 80b—81b: Plato consuetus audire illud quod conveniens videbatur cuidam philosopho nomine Cratilo et opinionibus Heracliti Ephesini philosophi, convenit cum eis in opinionibus quibusdam. Dicebant autem de sensibilibus particularibus nullam posse esse scientiam, eo quod continue defluant et nunquam permaneant in eodem statu... Quod autem fluit, ... semper habet permixtum esse cum non esse ... et ideo ulterius intulerunt de quolibet simul affirmare et negare ... Haec igitur ita suscepit Plato a Cratilo et Heracliti positionibus: ab alia autem parte a Socrate de Macedonia doctore suo ... In moralibus ipse Socrates quaesivit universale per quod diffinitio sit, et quod est principium artis et scientiae: et ipse Socrates quaerens universale primus fuit qui institit ad sententiam veritatis de danda diffinitione per universalia, in qua tamen quid est et propter quid est diceretur: et illum etiam quoad haec recepit Plato propter huiusmodi universalium inquisitionem: quasi etiam de aliis quam de moralibus quae sunt physica, hoc idem sit eveniens et non conveniens sit hoc alicui sensibilium esse, quod illa sunt continue defluentia. Impossibile namque esse dixit communem rationem diffinitivam de aliquo sensibilium: eo quod semper transmutentur. Sic itaque tali necessitate compulsus, talia communiter diffinientia quid et propter quid dicentia appellavit existentium ideas et species ...; *a. a. O.* c. 13, p. 83b s.: Amplius autem praeter sensibilia et ideas Plato posuit mathematica corpora quae secundum esse sunt infra res sensibiles, et differunt tam ab ideis quam a sensibilibus ... Causa autem huius positionis erat, quod videbat mobile corpus, in quantum est mobile, praerelinquere ante se corpus, et ideo illud putabat esse principium corporis mobilis. Corpus autem omne putabat constitui ex principiis quantitatis. *Met.* l. VII, t. 1, c. 4, p. 408a: Plato, qui ipsas species ideales et mathematica dixit esse duas substantias; tertiam vero dixit sensibilium corporum esse substantiam. Vgl. Arist. *Met.* I, 6, p. 987a 32—b 8; b 17—18.

[2] Diese Zweiteilung des obersten Prinzips findet sich bei Plato im *Philebus* 16C: *Παρέδοσαν* (sc. *οἱ παλαιοί*), *ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.*

Über den Sinn dieser Ausdrücke ist Albert nicht zu einer sicheren Auffassung gekommen. In der *Metaphysik* gibt er die wenig befriedigende Antwort, daß das eigentliche „Subjekt", d. h. das eigentlich materielle Prinzip das Große sei, daß dieses sich aber aus einer unendlichen Zahl von kleinen Elementen zusammensetze[1]. Richtiger erklärt er die Sache in einer Reihe anderer Stellen, die diese Ausdrücke im Anschluß an die *Physik* des Aristoteles näher erläutern. Hiernach hat Plato die beiden Ausdrücke der Materie beigelegt, weil er unter Großem das verstand, was der Zunahme, und unter Kleinem, was der Abnahme ins Unendliche fähig ist[2]. Weshalb er diese Eigentümlichkeiten des Unendlichen oder der Materie durch jene Zweiheit hervorgehoben hat, sagt uns Albert in der oben behandelten Stelle der *Metaphysik* und begründet es damit, daß die Zahlen mit Ausnahme der ersten, die die Prinzipien der Zahlen sind, d. h. der Idealzahlen, aus der Zweiheit hervorgehen[3]. Der besondere Charakter des Unendlichen wird nun über Aristoteles hinaus näher dahin bestimmt, daß die Vermehrung nach Plato — und hier liegt der Gegensatz zu der Stelle in der *Metaphysik* — nicht durch Hinzutragen von diskreten Größen, sondern durch Ausdehnung des

[1] *A. a. O.* p. 84 a. Magnum autem dixit componi ex parvis infinitis, et magnum quidem esse subiectum, sed elementum magni dixit esse multa vel infinita parva.

[2] *Phys.* l. III, t. 2, c. 1, p. 204 a: Et dixit infinitum esse in utrisque, scilicet in sensibilibus et ideis: ponit enim infinitum ex materia quam dicit esse parvum et magnum, eo quod putavit magnum crescere in infinitum et parvum in infinitum decrescere. — Vgl. Averroës, *Comm.* in *Phys.* l. III, t. 25, fol. 96r b (Venetiis, 1574): Magnum enim apud ipsum crescit in infinitum et parvum diminuitur in infinitum. Dafür, daß das Unendliche bei Plato auch als Element der Ideen erklärt wird, vgl. *Soph.* 256 E: *Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.* Die oben gekennzeichnete Auffassung des Unendlichen als einer Vielheit, der das Mehr oder Minder wesentlich ist, vertritt Plato im *Philebus* 23 C—27 C. Albert (und Aristoteles) wird jedoch der platonischen Gesamtanschauung insofern nicht gerecht, als bei ihm das Eine und die Vielheit in gleicher Weise Elemente der Ideen und der Sinnendinge zu sein scheinen. Daß dies bei Plato nicht der Fall ist, zeigt Zeller in seinen *Platonischen Studien*, Tübingen 1839, S. 252 ff.

[3] *A. a. O.* p. 84 b s.: Platonici fecerunt in positione sua dualitatem veram alii principii quia dixerunt eam esse materiam, sicut iam ante diximus: et hoc ideo quia sicut omnes numeri praeter primos quae principia sunt numerorum, generantur ex dualitate, ita omnia generantur ex magno et parvo. — Vgl. Arist., *Met.* I, 6, p. 987 b 33 s.

Ausgedehnten (continuum) ins Unendliche vor sich gehen soll[1]. Damit ist die Materie dem Raume und dem Orte im allgemeinsten Sinne gleichgesetzt: sie ist allgemeines Rezeptakulum. Wenn man von einem begrenzten und geformten Dinge die Eigenschaften und die Begrenzung durch Flächen und Linien wegnimmt, so bleibt die Materie, aber auch der unendliche Raum übrig, beide sind also dasselbe, wie auch Plato im *Timaeus* hervorhebt. Denselben Sinn hat auch der Vergleich mit einem leeren Schoße, den Albert, ebenfalls im Anschluß an den *Timaeus*, auf die Materie anwendet[2].

Ist es schon hierdurch ausgeschlossen, die platonische Materie im Sinne Alberts als allgemeinstes körperliches Substrat, etwa als Urstoff zu fassen, so wird dies noch zum Überflusse dadurch gänzlich unmöglich gemacht, daß Albert sie im Anschluß an Aristoteles ausdrücklich für unkörperlich erklärt[3].

Die Frage nach dem Seinswerte der platonischen Materie wird nach dem Vorstehenden von Albert historisch richtig dahin beantwortet, daß man darunter das schlechthin Nichtseiende zu verstehen habe[4]. Den Gegensatz, in dem diese Lehre zu der von

[1] *Phys.* l. III, t. 2, c. 11, p. 227b: Additionem ipse non dixit esse per collationem discretorum, sed potius per extensionem continui in maiorem quantitatem in infinitum.

[2] *Phys.* l. IV, t. 1, c. 4, p. 247a: Dixit enim quod si removeantur a re formata et terminata passiones quae sunt qualitates, et termini qui sunt superficies et lineae, tunc relinquitur materia: constat autem quod remaneat distantia infinita: ergo distantia materia est ... dixit Plato in Timaeo receptivum esse locum et materiam et haec duo idem esse et unum; *a. a. O.* t. 2, c. 2, p. 276b s.: Dicunt quidam Platonicorum corporis materiam esse vacuam, antequam habeat formam: et hoc innuit Plato in Timaeo, ubi dicit quod materia est formarum gremium: hoc enim vacuum verissime dixerunt esse locum, eo quod locum et materiam idem esse dixerunt. — Vgl. Arist., *Phys.* IV, 2, p. 209 b 11 s. Diese Darstellung des Wesens der Materie entspricht ganz dem, was Plato im *Timaeus* 48E—52D ausführt. Vgl. 50B s.: *δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς.* Der Ausdruck „gremium" findet sich bei Chalcidius z. B. in der schlecht wiedergegebenen Stelle *Tim.* 50C: Cum velut intra gremium eius formentur, wo das Wort Übersetzung des griechischen *ἐκμαγεῖον* ist.

[3] *Met.* l. I, t. 4, c. 14, p. 86a: ... materiam ... sive ponant esse corpus, sive incorpoream sicut Plato.

[4] Vgl. auch *a. a. O.* c. 12, p. 81a: Semper habet (sc. das Sinnfällige) permixtum esse cum non esse. — Für die Richtigkeit der Auffassung Alberts vgl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster 1890, S. 196ff.

Aristoteles vertretenen Auffassung von der Materie steht, läßt Albert aufs klarste hervortreten, wo er sich mit dem aristotelischen Begriff der Potentialität der Materie beschäftigt. Nach ihm hat Plato die grundlegende Frage, ob man eine privatio oder einen appetitus formae in der Materie anzunehmen habe, mit Parmenides negativ beantwortet, jedoch deshalb nicht — wie dieser — das Werden überhaupt geleugnet, da er ein Werden aus dem schlechthin Nichtseienden für möglich hielt. Oder, anders ausgedrückt, er hat in der Privation der Materie nicht ein Streben zum Sein hin sehen wollen, sondern im Gegenteil, da er nur auf ihre negative Seite achtete, und nicht auf die positive aptitudo, die sie im Subjekte zurückläßt, ein Hindernis für Sein und Werden in ihr erblickt[1]. Was Zeller[2] von der den Ausführungen unseres Scholastikers zu Grunde liegenden Stelle des Aristoteles, die aber den Namen Platos nicht nennt, sagt, gilt in demselben Maße von Albert[3]. Treffender als hier läßt sich der Gegensatz der platonischen Anschauung von der Materie zu der des Aristoteles (in ihrer vollen Entwicklung) nicht kennzeichnen. „Aristoteles hat zwei positive Prinzipien, die Form als das wirkende, und die Materie als das leidende, nur Prädikat der letzteren ist die Negation der Form, in allgemeinster Beziehung das Nichtsein; Plato hat nur ein positives Prinzip, die Form oder die Ideen, und das Nichtsein ist ihm das Wesen der Materie, oder des Großen und Kleinen, welches demnach gar nichts anderes und weiteres, als eben die Negation des wahren Seins ist . . . Die Materie als die Negation der Form ist das außer der Idee und ebendaher außer sich selbst Sein, die Räumlichkeit, als Grundlage alles Außereinander, die Möglichkeit der endlosen Teilung und Vermehrung, das Mehr und Minder, die absolute Vielheit und Zer-

[1] *Phys.* l. I, t. 3, c. 16, p. 85 b: Volebat enim ulterius habere Parmenides quod generatio nihil est, cum ens non possit fieri ex non ente. Et hoc Platonici non receperunt dicentes non esse inconveniens ens fieri ex non ente simpliciter; *a. a. O.* p. 87 a: Platonicis qui dicebant materiam esse informatam, et nihil in se habere privationes; *a. a. O.* c. 17, p. 88 b: Protendebat enim Plato intellectum in privationem secundum quod privatio est, et non in hoc quod relinquit in subiecto. Et ... credebat ipse quod magis impediret esse et generationem, quam esset principium ad esse et generationem.

[2] *A. a. O.* S. 225.

[3] Für die Unterschiede zwischen Alberts Fassung des Begriffs der Materie und der des Aristoteles vgl. v. Hertling, *Albertus Magnus*, Köln 1880, S. 95 ff.

fallenheit[1] oder wie dieser selbige Begriff sonst noch ausgedrückt wird."

3. Dem materiellen Prinzip des Auseinander steht gegenüber das formelle der Einheit, „das Eins". Es ist die erste Idee, die Substanz der Dinge, die ihm als die Vielheit gegenüberstehen. Mehr ist jedoch über dieses Prinzip nicht zu sagen. Obschon Albert die Ideen und die Zahlen durch Teilnahme an der Eins aus dem Großen und Kleinen entstehen läßt, so sagt er kurz darauf, daß dieses erste formende Eins sein Sein (also seine Existenz) in den Ideen hat[2].

Auf diese Ableitung ist es zurückzuführen, wenn die Ideen als Zahlen oder Idealzahlen bezeichnet werden. Wir hörten schon[3], wie Albert sie durch Vereinigung des „Ersten mit den Zweiten" d. h. des formellen mit dem materiellen Prinzip entstehen läßt. Die Unterscheidung von mathematischen und idealen Zahlen ist ihm ebenfalls bekannt. Er meint, Plato unterscheide sich mit seiner Lehre über die Prinzipien wenig von den Pythagoreern, denn daß er ideale und diese mathematische Zahlen als Prinzipien der Dinge annähmen, mache nichts aus. Der Unterschied liege (soweit das formale Prinzip in Betracht kommt) nur darin, daß er die Zahlen außerhalb der Dinge sein ließe, während die Dinge bei den Pythagoreern aus Zahlen beständen, und darin, daß er das Mathematische zwischen die Dinge und die Ideen in die Mitte

[1] Vgl. *Met.* l. I, t. 4, c. 13, p. 85 a: Binarius est principium pluralitatis.

[2] *A. a. O.* p. 84 a: Illud quod est causa formalis ut substantia, unum est quod est idea prima. Dixit enim ex illis quae sint magnum et parvum, fieri et esse species et numeros rerum secundum participationem unius ideae primae: et illud unum ideale principium dixit esse rerum substantiam, et nihil aliud entium dixit esse unum nisi illud unum ... et illud unum dixit fieri numerum ex communicatione primi cum secundis et hunc numerum dicit esse formas et species rerum omnium; *a. a. O.* p. 85 b: Species ... sigillare habent in sensibilibus, sed unum primum formans habet esse in speciebus. — Vgl. Arist., *Met.* I, 6, p. 987 b 20—22: *ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δε εἴδεοι τὸ ἕν.* Der Widerspruch ist bei Albert durch dessen falsche Übersetzung der zweiten Stelle des Aristoteles entstanden, die jedoch den formal logischen Charakter des „Eins" gegenüber dem metaphysisch-realen der Ideen treffend hervorhebt.

[3] Oben, S. 34, Anm. 3.

stellt. Den Unterschied, der zwischen mathematischen und Idealzahlen besteht, haben wir schon angegeben; er liegt darin, daß man jene aus der Zweiheit ableiten kann, diese nicht [1].

Auch diese Vermengung mit der Lehre von den Zahlen ist für Alberts Auffassung von der platonischen Ideenlehre nicht wesentlich. Ihrem Wesen nach sind die Formen — das Wort ist Übersetzung des griechischen „Idee" — nach Albert für sich bestehende unräumliche Substanzen, die das Wesen alles Seienden ausmachen und auch den Grund des Seins und Werdens der Dinge angeben. Albert definiert die platonische Idee als Allgemeinbegriff, der das Wesen und den Grund der Dinge angibt [2]. Mit Bezug auf jenes heißt sie Form oder Art und mit Bezug auf dieses Idee.

Zum Beweise dafür, daß die Ideen bei Plato Prinzipien des Seins und Werdens sind, beruft sich Albert (im Anschluß an Aristoteles) auf den *Phaedo*; daß sie das Wesen der Dinge darstellen, geht aus der historischen Verknüpfung der Ideenlehre mit der platonischen Erkenntnislehre hervor [3]. Hiermit ist auch gegeben, daß es ebenso viele Ideen geben muß, wie Arten von Naturdingen. Doch auch nur von diesen gibt es Ideen, alles andere — hiermit sind insbesondere alle Gegenstände der Kunst, wie Häuser, Ringe usw. gemeint — ist der Form nach Akzidenz und keine Substanz. Daß daneben von Ideen der Zahlen geredet wird, ist kein Widerspruch, sondern wird durch die auch sonst bezeugte Tatsache erklärlich, daß Platos Mathematisches nach Albert als Substanz zu denken ist [4].

[1] Vgl. oben, S. 34, Anm. 3.

[2] *A. a. O.* c. 12, p. 81b: Talia communiter diffinientia quid et propter quid dicentia appellavit existentium ideas et species, idea enim Graece, Latine est forma vel species ... Propterea autem ideae vocantur in quantum causae sunt, sed species in quantum sunt formae et secundum ea in quantum sunt formae quid est esse rerum significantes.

[3] *A. a. O.* t. 5, c. 9, p. 102a: In Phaedone sic dicitur, quod species separatae sint causae esse rerum et fieri earundem. — Vgl. Arist., *a. a. O.* I, 9, p. 991 b 3 s.: *ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἰτία τὰ εἴδη ἐστίν*; desgl. *Met.* l. XII, t. 1, c. 7, p. 705b = Arist., *a. a. O.* XIII, 5, p. 1080 a 2 s.; *Phaedo* 100 D. Für die Verbindung von Ideen und Erkenntnislehre vgl. *Met.* l. I, t. 4, c. 12, p. 81b: Sic itaque tali necessitate compulsus.

[4] *Met.* l. XI, t. 1, c. 9, p. 596a: Plato ... dixit quod species ideales sunt quorumcumque est natura et non aliorum, eo quod alia sunt accidentia

Wie bei Aristoteles, so werden diese allgemeinen Wesenheiten auch bei Albert als Substanzen behandelt, und zwar wird ausdrücklich hervorgehoben, daß man sie als numerische Einheiten zu denken habe, was Albert meist mit einem von Aristoteles überkommenen Terminus dadurch ausdrückt, daß er sie als „getrennt" (separatae, *χωρισταὶ*) bezeichnet, womit das völlige Losgelöstsein der Ideen von den Sinnendingen und der Materie gemeint ist [1]. Sie werden so als ewige unveränderliche Wesenheiten und als ruhende Urbilder der wirklichen Dinge dargestellt, eine Auffassung, die jedoch hier noch nicht bedeutsam hervortritt [2]. Die Frage, wo man sich die Ideen vorzustellen habe, wird dahin beantwortet, daß sie zu ihrer Existenz keines Ortes bedürfen, denn — sie sind getrennte Formen und bedürfen keines Sinnendinges [3].

4. Zwischen den Ideen und den Sinnendingen steht das Mathe-

et non substantiae; *Met.* l. XII, t. 1, c. 7, p. 705b: Etiam alia multa a naturalibus fiunt ab arte, ut domus et annulus, quorum auctor illius opinionis non dicit esse species ideales: quia tales formae accidentia sunt; *a. a. O.* t. 2, c. 7, p. 718b: Formas ideales dixit esse numerorum Plato. Vgl. Arist., *a. a. O.* XII, 3, p. 1070 a 18 s.: *Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἐστὶ ὁπόσα φύσει*; XIII, 5, p. 1080 a 4 s.: *καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος.*

[1] *Met.* l. VII, t. I, c. 4, p. 408a: Plato ... ipsas species ideales et mathematica dicit esse duas substantias: tertiam vero dicit sensibilium corporum esse substantiam; *a. a. O.* t. 5, c. 4, p. 481b: Est enim idea de numero singularium, ex quo separata esse secundum se ponitur ut dicunt ponentes ideas. Für den Ausdruck ideae separatae vgl. z. B. *Met.* l. I, t. 5, c. 9, text. 33, p. 102a, wo er in einer halben Spalte viermal erwähnt wird. — Arist., *a. a. O.* I, 9, p. 991 b 2s.: *πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν.* Darüber, daß diese Auffassung des Aristoteles (also auch unseres Scholastikers) den Ansichten des Urhebers der Ideenlehre nicht entsprochen haben kann, vgl. Zeller *a. a. O.* S. 257.

[2] *Met.* l. III, t. 3, c. 20, p. 198b: Dicebat enim Plato formalia principia rerum et idealia sine omni motu principia rerum existere et remanere et etiam remotis eis quorum sunt principia. Als Grund hierfür nennt Plato die Getrenntheit und Unabhängigkeit der Formen von der Materie und den Charakter der Form als des Prinzips der Ruhe und Unbeweglichkeit. *De gen. et corr.* l. II, t. 3, c. 2, p. 446a: Dixit enim species rerum esse aeternas; *Met.* l. VII, t. 2, c. 9, p. 446a: Quasi exemplar ponitur formans quod est species separata idealis; *Met.* l. I, t. 5, c. 9, p. 101b: Dicere vero quod species sunt paradigmata sive exemplaria esse, ad quae respexit opifex quando fecit istum sensibilem mundum ... sicut dicit Plato. — Vgl. Arist., *a. a. O.* I, 9, p. 991 a 20s.

[3] *Phys.* l. III, t. 2, c. 1, p. 204a: Plato ... dixit quod ideae rerum nusquam sunt: quia ideae ad suum esse non requirunt locum. Ideas enim

matische. Es unterscheidet sich von beiden, von den Dingen durch seine, ihm und den Ideen gemeinsame Unveränderlichkeit, aber auch von den Ideen, weil es „in der Vielheit existiert", wie die Sinnendinge, während die Idee für jede homonyme Mehrheit, d. h. Art, nur eine ist[1]. Auch die mathematischen Dinge sind Substanzen und Prinzipien. Eine Unterscheidung des Mathematischen in Größen und Zahlen wird nicht klar durchgeführt, ist jedoch vorausgesetzt, wenn Albert die Zahlen aus dem Großen und Kleinen und den Ideen, die Körper aber aus den ersten vier Zahlen hervorgehen läßt[2].

5. Die tiefste Stufe des Seienden nehmen die Sinnendinge ein, bei ihnen befindet sich das Sein in beständigem Flusse, eine Form löst die andere ab, Sein ist mit Nichtsein vermischt, Möglichkeit mit Wirklichkeit. Von ihnen gibt es nach dem *Timaeus* keine Wissenschaft, sie sind Objekt der Meinung. Was sie von Wirklichkeit an sich haben, stammt aus den Ideen, die für sie den logischen und den Realgrund darstellen. Das letztere ist Bedingung für das erstere: „Daß von den idealen Spezies vieles in

---

dixit formas esse habentes esse separatum quae ad suum esse non requirunt sensibilia; *Phys.* l. IV, t. 1, c. 5, p. 248b: Quare species et ideae quas ponit Plato, non sunt in loco; dixit enim in Timaeo, quod species illae non sunt in loco. Vgl. Arist, *Phys.* IV, 2, p. 209b 34—210a 2: *διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί ... ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραψεν. Tim.* 52BC.

[1] *Met.* l. I, t. 4, c. 13, p. 83b: Differunt tam ab ideis quam a sensibilibus: a sensibilibus quidem, quia secundum rationem sempiterna sunt et immobilia: a speciebus vero differunt, quia sunt quaedam in multitudine existentia sicut sensibilia, cum species sint eaedem: eadem enim species est una, et eadem unius multitudinis univoce et unius et eiusdem secundum formam et speciem. Vgl. Arist., *Met.* I, 6, p. 987 b 16—18: *διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πολλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δ' εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.*

[2] *A. a. O.* p. 85a: Generantur autem [numeri] ex dualitate magni et parvi sive materia et speciebus; *De an.* l. I, t. 2, c. 2, p. 140b: Fluit autem punctum ex unitate et linea ex binario et superficies ex ternario et corpus ex quaternario. Über die Rolle, die das Mathematische bei Plato spielt, vgl. Zeller *a. a. O.* p. 262ff. — Einige von Albert als platonisch übernommene Definitionen mathematischer Begriffe findet man: *S. de hom.* q. 3, a. 1, p. 23b; *Met.* l. V, t. 3, c. 2, p. 327b s.; *Top.* l. VI, t. 2, c. 4, p. 447b; *Top.* l. I, t. 3, c. 4, p. 274a; *De animal.* l. I, t. 2, c. 18, p. 90b; *S. theol.* p. I, q. 25, m. 2, a. 3, p. 216a; *Phys.* l. VI (Lib. de indivis. lineis) c. 3, p. 469b; *De sex princ.* t. 6, c. 2, p. 355a und sonst.

univoker Weise abstammt, und zwar all das, was zu einer gemeinsamen Idee in derselben Beziehung steht, beruht darauf, daß die vielen Dinge an der einen Idee teilhaben." Die letzte Bestimmung besagt nach Albert im Grunde dasselbe wie die der Pythagoreer, die die Dinge durch Umwandlung der mathematischen Zahlen entstehen ließen. Weil sich hierbei aber die ganze Zahl dem Sein nach in die Dinge umwandeln sollte, was für Platos ewige Ideen nicht möglich war, sprach er statt von Umwandlung von Teilnahme, wie man ja vom Besondern und Vergänglichen sagt, daß es am Ewigen und Allgemeinen teilhat. Damit hat er aber nur den Namen gewechselt und das, was jene Nachahmung [1] nannten, als Teilnahme bezeichnet. Genauer haben jedoch weder die Platoniker noch die Pythagoreer untersucht, ob es eine Teilnahme resp. Nachahmung gibt, und wenn ja, was für eine Art man sich darunter des näheren zu denken habe [2]. Trotz der letzten Bemerkung finden

[1] So liest Albert mit Aristoteles (vgl. Anm. 2). Wie die voraufgehende widersprechende Darstellung zu erklären ist, ist nicht zu sagen, jedenfalls beruht sie auf einem alten Lesefehler (imitari-immutari).

[2] *Met.* l. I, t. 4, c. 12, p. 80 b—81 b. Dicebant autem de sensibilibus particularibus nullam posse esse scientiam, eo quod continue defluant et nunquam permaneant in eodem statu. Agentibus enim qualitatibus sensibilibus et patientibus ab invicem, oportere dixerunt fieri abiectionem continuam in subiecto et renovationem: et ideo esse quod est formae proprietas et effectus, non stat in talibus sed fluit continue, et forma quae inest materiae, similiter. Quod autem fluit, non est una forma, sed forma post formam, et semper habet permixtum esse cum non esse, et potentiam cum actu ... dixit enim quod a speciebus idealibus multa sunt et fiunt de ratione univocorum, omnia scilicet quae ad unam communem idealem speciem habent respectum unum: et hoc dicit fieri secundum participationem ideae unius a multis. Plato enim mutavit nomen dictum Pythagoricum in participationem. Pythagorici namque dicunt, quod existentia physica sunt numerorum primorum mathematicorum immutatio in res physicas, sicut patet per ante dicta: et non posuerunt participationem, sed potius totum numerum secundum esse immutari, et fieri physicas res ex quibus sunt sensibilia. Plato vero quia dixit ideas esse perpetuas, dixit non immutari in physica, sed participari: sicut id quod est corruptibile et particulare, participat incorruptibile et universale. Nomen ergo sive appellationem transmutavit, participationem vocans hoc quod imitationem illi vocaverunt: quia etiam illi numeros primos dixerunt esse perpetuos et universales virtute, licet de universali sub ratione universalis non fecerunt aliquam considerationem. In communi autem tam Pythagorici quam Platonici dimiserunt et neglexerunt quaerere si sit specierum aliqua imitatio vel participatio: et si sit, quae sit illa; *Eth.* l. I, t. 1, c. 3, p. 8 b: Omnia naturalia quae omnia fluctuantia sunt et opinioni et non scientiae subiecta sunt

sich auch in den aristotelisch gehaltenen Partien Alberts einige Ausführungen, die geeignet sind, die Teilnahme der Dinge an den Ideen näher zu erläutern. So wird im Zusammenhang mit Platos Auffassung von der Materie ausgeführt, daß nach ihm die Formen der Dinge nicht aus der Potenz der Materie eduziert, sondern in sie von außen hineingetragen werden, eine Tätigkeit, die unter dem Bilde des Aufsiegelns der Form auf die Materie vorgestellt wird; denn, „wie das Siegel außerhalb der Ursache bleibt, in die es sich eindrückt, ihr nicht sein Sein, sondern nur die Form mitteilt, so siegeln auch die Ideen die Materie der Sinnendinge, geben ihr aber nichts vom Sein des Ewigen, sondern nur die Form“ [1].

§ 2. Die Auffassung der Sentenzen

1. Die besprochene Auffassung der platonischen Lehre sucht sich eng an die aristotelische Überlieferung anzulehnen, die auch im wesentlichen treu wiedergegeben wird. Einzelne Mißverständnisse und noch mehr die neuplatonisch gefärbten Digressionen zeigen jedoch, daß Albert sich aus der Darstellung des Aristoteles ein einheitliches Bild von den Ansichten des attischen Weisen nicht hat machen können. So ist zu erklären, daß die Darstellung

sicut dicit Plato in secunda parte Timaei. — Vgl. *a. a. O.* I, 6, p. 987 a 33 s.: *ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης;* p. 987 b 8—14: *τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.* Vgl. dazu Plato, *Tim.* 27 DE, wo die Sinnendinge als das *γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε* und kurz darauf als das *δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν* bezeichnet werden. Von Teilnahme des Sinnfälligen an den Ideen spricht der *Phaedo* 100 D: *εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία.*

[1] *Met.* l. XI, t. 1, c. 8, p. 595 a: Adhuc autem secundum Platonem forma non educitur de potentia, sed inducitur in ipsam. *Met.* l. I, t. 4, c. 13, p. 85 a b: Generantur autem (hier sind zunächst die Zahlen gemeint) ex dualitate magni et parvi sive materia et speciebus sicut procedant ex quodam ethimagio sive sigillo: quia sicut sigillum est praeter causam quam imprimit, et non dat ei esse suum, sed tantum formam sine materia: ita sigillant ipsae ideae materiam sensibilem, et nihil dant ei de esse perpetui, sed tantum formam ... Species autem sigillare habent in sensibilibus. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 987 b 33—988 a 1: *τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ... εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.*

nicht unwesentlich anders ausfällt, wo Albert nicht an eine aristotelische Vorlage gebunden, von anderen Quellen beeinflußt ist. Dies ist in seinen theologischen Schriften der Fall. Dort schließt sich die ganze Behandlung der Frage an eine Stelle des Petrus Lombardus[1] an, die die ganze Fragestellung Alberts beeinflußt. Von den Prinzipien des Einen und des Großen und Kleinen hören wir jetzt nichts mehr, das gleiche gilt von der Auffassung der Ideen als Zahlen, und in der *theologischen Summe* verschwindet auch das Mathematische aus der Betrachtung. Zum eisernen Bestand von Alberts Auffassung der platonischen Ideenlehre gehört aus der peripatetischen Überlieferung eigentlich nur die Lehre von der getrennten Existenz der Ideen und von der doppelten Fundierung der Lehre Platos in dessen Ansichten über Erkennen und Werden. Als Prinzipien erscheinen jetzt die meist exemplaria genannten Ideen, die Materie und dazu auf Grund der Stelle des Lombarden und mehrerer Aussprüche Augustins als drittes Prinzip der von Aristoteles vermißte Beweger der Ideen, Gott oder, besonders in der *theologischen Summe*, der opifex[2]. Dies die der Auffassung in den theologischen Schriften gemeinsamen Elemente. In den einzelnen Punkten machen sich zwischen Alberts *Kommentar zu den Sentenzen* des Lombarden und der *theologischen Summe* eine Reihe von Verschiedenheiten bezüglich unserer Probleme geltend, die uns zwingen, die Behandlung der beiden Schriften zu trennen und zunächst dem *Sentenzenkommentar* eine Betrachtung zu widmen; sie kann aber um so kürzer ausfallen, als das Gesamtbild hier weit lückenhafter ist als in den aristotelischen Schriften.

2. Es entstammt aristotelischen Gedankenkreisen, wenn Albert auch hier die Ideenlehre auf Platos Ansichten über Erkennen

[1] Petrus Lombardus, *Sent.* l. II, d. 1, 1. *PL* 192, 651: Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, exemplar et materiam: et ipsam increatam sine principio et Deum quasi artificem, non creatorem.

[2] Letzthin geht diese Dreiteilung der Prinzipien auf die doxographische Überlieferung zurück. Vgl. Diels, *Doxogr. Graec.* p. 287, 21—288, 1: *Πλάτων ... τρεῖς ἀρχάς, τὸν θεὸν τὴν ὕλην τὴν ἰδέαν* (Aet. Plac.); p. 567, 7 ss.: *Πλάτων ἀρχὰς εἶναι τοῦ παντὸς θεὸν καὶ ὕλην καὶ παράδειγμα* (Hippol. Philos.); p. 587, 8; 591, 17; 653, 27 s. Vgl. auch Justin, *Coh. ad Gr.* 6; Apuleius, *De dogm. Plat.* I, 5; Petrus Comestor, *a. a. O.* Gen. c. 1. Weitere Beispiele bei Baeumker, *a. a. O.* S. 114, Anm. 2.

und Werden zurückführt [1]; diesen entspricht ebenfalls eine Einteilung der Formen in die ewigen zeugenden, die mathematischen als Prinzipien der Wissenschaft und die in den Einzeldingen erzeugten Formen. Albert meint, sie stamme von Pythagoras, sei von Plato aufgegriffen worden und habe bis auf Aristoteles geherrscht [2]. Bezüglich der Auffassung der Ideen macht sich jedoch ein Unterschied von der des Stagiriten bemerkbar. Er wird dadurch veranlaßt, daß Albert sich mit der Auffassung Augustins auseinanderzusetzen hat, der die Ideen bekanntlich in den Geist Gottes verlegte, und sie mit dessen ewigen Schöpfergedanken identifizierte [3]. [4]. Hätte sich Albert dieser Betrachtungsweise angeschlossen, so wäre er gezwungen gewesen, der von Aristoteles herrührenden Auffassung der Ideen als selbständiger Erkenntnis- und Seinsprinzipien entgegenzutreten. Um dieses in etwa zu vermeiden, nimmt er eine Synthese der aristotelischen und der augustinischen Auffassungen vor, wonach sich die Ideen von Ewigkeit in Gott als von dessen Intellekt verschiedene Formen finden, Gottes Kenntnis

[1] *Sent.* l. II, d. 1, a. 5, p. 16 a b.

[2] *A. a. O.* a. 12, p. 34 a: Posuerunt formas omnium rerum triplicem scilicet aeternas generantes et mathematicas quae sunt principium scientiarum, et particulares generatas. Et hanc tenuit Plato et praevaluerat usque ad tempus Aristotelis. Scientia autem quae habebatur istius opinionis est ex quodam antiquo philosopho nomine Pythagoras.

[3] Eine Auffassung, die wohl zuerst von dem Platoniker Albinus vertreten wurde. Vgl. Baeumker, *a. a. O.* S. 373, Anm. 3.

[4] Albert zitiert *a. a. O.* a. 5, p. 15 b: Plato posuit ideas in mente divina, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII Quaestionum: Quas qui negat, Filium Dei negat esse: ergo videtur, quod haec positio non est inconveniens und verweist auf das erste Buch seiner *Sentenzen,* wo er (d. 35, a. 7, p. 190 a) zwei Stellen aus Augustin zitierte: Augustinus in libro Retractationum: Nec Plato in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dicit etc. Mundum quippe intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam qua fecit Deus mundum: quam qui negat, sequitur, ut dicat Deum irrationabiliter fecisse quod fecit. — Item in libro de Civitate Dei dicit: Plato ideas ponit et eas qui negat, infidelem esse non ambigit: quia Filium Dei negat. Vgl. Augustin, *Liber 83 Quaest.* 46, 2. *PL* 40, 30. *Retract.* l. I, c. 1, 3. *PL* 32, 588 s.: Nec Plato quidem in hoc erravit quia esse mundum intelligibilem dixit ... Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Für Augustins Stellung zur platonischen Ideenlehre vgl. H. Schöler, *Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung,* J. D. Jena, 1897, S. 31 ff.; J. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus,* 1882, S. 71.

von den Dingen vermitteln und auch als Zeugungsursachen neben ihm subsistieren.

Daß in diesem Zusammenhange als Prinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis das Mathematische auftritt, wurde schon oben erwähnt[1]. Albert gibt an, diese Bestimmungen aus verschiedenen Schriften des Aristoteles und aus dem *Timaeus* entnommen zu haben. Sodann zitiert er eine Stelle dieser Schrift selbst, die sich mit der Zusammensetzung der Sinnendinge beschäftigt und hervorhebt, wie diese durch Zusammentreten von Weisheit und Notwendigkeit entstanden sind[2]).

Die Materie glaubt Albert einerseits als allgemeinstes Substrat alles Seienden verstehen zu sollen, da Plato, falls er sie nur als Substrat eines Teiles der Urbilder (etwa der der Körperwelt) gemeint hätte, sie dann mit derselben Notwendigkeit wie für jenen, auch für den übrigen Teil der Formen hätte annehmen müssen. Anderseits macht sich schon in den *Sentenzen* der Einfluß einer oft zitierten und meist dem Plato zugeschriebenen Bestimmung bemerkbar, die in der Materie nicht mehr das rein passive und eigenschaftslose Substrat sieht, sondern ihr die Formen auf Grund eines „meritum materiae" eingegossen werden läßt. Albert erklärt, daß unter dem „meritum" die letzten Dispositionen der Materien, die Ordnung und das Verhältnis der Materie und ihrer Teile, zu verstehen seien[3]. Hier liegen die Keime, die später zu

[1] *Sent.* l. II, d. 1, a. 5, p. 17 b s.: Plato ... putabat Dei scientiam sicut aliorum causari ex illis, et esse formas in Deo distinctas ab intellectu Dei ... Secundo ... putabat quod illae non tantum essent in Deo, sed etiam cum ipso generantes entia secundum naturam in propriis formis. Et illas posuit ab aeterno esse cum Deo ... Tertio ... dixit non tantum sic esse, sed etiam mathematicas esse sub illis quae abstrahuntur a rebus naturalibus et sunt principium scientiae in his quae habent scientiam rerum ... Et haec colliguntur ex diversis libris Aristotelis qui haec imponit ei: et videtur etiam extrahi ex Timaeo sicut patet inspicienti capitulum de diis deorum.

[2] *Tim.* 48 A; vgl. oben S. 19, Zit. XV.

[3] *A. a. O.* a. 4, p. 13 a: Quaeritur secundo de hoc quod supponit Plato omnium materiam esse unam. Quod enim hoc supponat probatur ex illo: quia (Borgnet: qua) aliter oporteret eum dare quartum principium quod quaedam exemplaria reciperet ab opifice, eadem necessitate qua ipse ponit materiam respectu formarum; *Sent.* l. IV, d. 23, a. 3, p. 7 b: Dicit enim Plato quod non infunduntur formae nisi secundum merita: vocans merita dispositiones materiarum ultimas; *Sent.* l. I, d. 36, a. 7, p. 217 b: Ipsa [sapientia]

einer der aristotelischen völlig entgegengesetzten Auffassung von der platonischen Materie führen.

Außer diesem Punkte beschäftigt unseren Scholastiker die weitere Frage, ob man der platonischen Materie die Ewigkeit zuzuschreiben habe oder nicht. Wenn Albert glaubt, diese Frage positiv beantworten zu müssen, so geschieht es wegen der Rolle, die die Materie im ganzen System Platos spielt.

Da die erste Wirkursache keine Möglichkeit in sich enthält, kann sie zwar aus sich nicht im Tätigsein gehindert werden, wohl aber könnte sie dies durch das Fehlen eines Substrats, das ihre Tätigkeiten aufzunehmen hätte. Da sie die Potenz auch nicht aus sich selbst hervorholen kann und die in ihr befindlichen Formen doch irgendwie muß mitteilen können, so gab Plato der Wirkursache diese Potenz in der ewigen Materie bei [1].

§ 3. Die neuplatonische Auffassung der theologischen Schriften

1. Die im vorhergehenden behandelten Elemente führen in der *theologischen Summe* im Verein mit vereinzelten anderen Anregungen, besonders aber der breiten Ausnützung der Kenntnis des platonischen *Timaeus*, zu einer einheitlichen Anschauung von der Lehre unseres griechischen Philosophen. Wir hoben schon hervor, daß diese Betrachtungsweise auch häufig in den *aristotelischen Schriften* Alberts auftaucht; gerade der Umstand, daß dies in Digressionen geschieht, die oft genug eine Lücke der aristotelischen Darstellung ausfüllen, weist darauf hin, daß wir da, wo diese Gedanken in ungestörter systematischer Ausbildung auftreten, Alberts wirkliche Vorstellungen von der platonischen Philosophie zu

ordine et proportione materiae et partium materiae dat formam et hoc est quod dicit Plato, quod secundum materiae meritum a datore formarum dantur omnes formae.

[1] *A. a. O.* a. 5, p. 186: Et cum ipse [Plato] videret, quod primum efficiens nihil habeat de potentia nec sit compositum, ipse putabat quod licet in se non impediri posset ab actu, tamen impediri posset ex defectu recipientis operationes eius. Cum igitur forma aliquo modo sit in efficiente, vidit bene quod ipse illam ex se aliquo modo dare potuit. Quia autem nihil sibi est in potentia, potentia enim fuit in ipso: et ideo illam ut sibi videbatur, ex se producere non potuit et ideo dedit eam sibi ab aeterno. Et haec ratio omnes philosophos coegit ad ponendum materiam esse aeternam.

erblicken berechtigt sind. Albert führt die gesamte Prinzipienlehre Platos darauf zurück, daß dieser in Ermangelung des Schöpfungsbegriffes bei allem Seienden auf die nächsten Wesensprinzipien geachtet habe. So sei er zur Aufstellung eines dreifachen Prinzips gekommen: zunächst kam das materielle Fundament und die Wesensform; da nichts sich selbst schafft, an zweiter Stelle eine Wirkursache, der Werkmeister; und da dessen vernünftige Tätigkeit sich und alle Teile des Werkes auf dessen Zweck hinrichtet, so mußte Plato noch Urbilder oder ideale Formen als drittes Prinzip annehmen [1].

2. Wie in den *Sentenzen*, so behandelt Albert auch hier zunächst die Frage nach dem Wesen der Materie, das in Übereinstimmung mit dem bisher Behandelten in dem Charakter der Materie als eines allgemeinen Substrats des Werdens gesehen wird. Plato führt dies in einer von Albert zitierten *Timaeusstelle* aus: „Die Natur, die alle Körper aufnimmt, tritt (deshalb) keineswegs aus ihrer eignen Bestimmtheit zurück. Sie nimmt nämlich alles auf, entnimmt diesem aber keine Form, und bleibt, da das Aufgenommene wie in ihrem Schoße geformt wird, selbst formlos: so ist ihre Anwendung die eines weichen und fügsamen Stoffes, in den verschiedene Zeichen eingedrückt werden; er wird auf jede Weise von ihnen bewegt und geformt, wenn sie in ihn eintreten, hat aber aus seiner Natur keine Bewegung oder Form.“ Als weiteres Beispiel Platos nennt Albert noch das Gold, dem zwar verschiedene Figuren aufgedrückt werden, so daß sich immer die eine in die andere umwandelt, wobei aber die Figuren immer an das Gold gebunden sind, dessen Natur sich in nichts ändert [2].

[1] *S. theol.* p. II, t. 1, q. 4, m. 1, a. 1, p. 1, p. 59 b s.: Tamen quia philosophi non cognoverunt creationem secundum quod est actus creantis, sed unumquodque ens consideraverunt secundum principia proxima enti ut essentialia: ideo considerando principia entis compositi quae secundum ordinem naturae tria sunt, tria principia ponit Plato, scilicet fundamentum in quo esse fundatur, et formam dantem esse. Et quia nihil facit seipsum, cogebatur ponere efficientem sive opificem. Et quia opifex operatur per intellectum respicit rationem operis ex fine operis sumptam et dirigit opus totum ad illam et quamlibet partem operis; ideo cogebatur ponere exemplar sive formam idealem.

[2] Für die *Timaeusstelle* vgl. oben S. 19, Zit. XVII. *Tim.* 50 B. *S. theol*, p. II, t 1, q. 4, m. 1, a. 1, p. 3, p. 68 a: Et dat simile de auro, cui si impri-

Diese Bestimmungen führen von selbst zur genaueren Fixierung des Seinswertes, der einem derartigen Substrate zukommt. Mit dem *Timaeus* fährt Albert fort: „Da das Bild der Dinge durch eine bunte Mannigfaltigkeit von Formen ausgezeichnet sein soll, so wird der Schoß dieser Bildung nur dann gut vorbereitet sein, wenn er formlos ist und seine Natur aller Formen, die er aufnehmen soll, entbehrt.“ Dann folgt Platos Beispiel von der wohlriechenden Salbe, bei der der Stoff, wenn er präpariert wird, ebenfalls keinen eignen Geruch besitzen darf[1]. An den hier gewonnenen Ausdruck „informitas“ knüpft Albert an. Zwar schließt er die Substanzialität von der Materie aus, da etwas nur durch die Form Substanz wird; anderseits ist die Materie aber auch nicht dem Nichts gleichzusetzen; die Formlosigkeit ist, um einen augustinischen Ausdruck zu gebrauchen, fast nichts; wie Plato hervorhebt, übt das materielle Sein den Akt einer Amme (matriculae vel nutriculae), die nicht aus eigenem, aber aus dem, was sie anderswoher erhält, empfängt und zeugt. Da sich eine solche matricula nicht zur Aufnahme einer jeden Form gleichmäßig verhält, so läßt Albert hier auch die Auffassung fallen, als ob Plato für alle Dinge nur eine Materie angenommen habe. In unsern Zusammenhang gehört auch eine Stelle aus *De natura et origine animae*, wo Albert meint, ein sachlicher Unterschied zwischen den Positionen des Aristoteles und des Plato bestehe in der Frage nach der Materie nicht. Plato habe dasselbe sagen wollen wie Aristoteles, die Potenz der Materie, die den Anfang der Form darstellt, jedoch nicht auszudrücken gewußt. Deshalb habe er die Formen nicht in die Materie verlegt, sondern vom Geber der Formen verliehen werden lassen, anderseits aber davon gesprochen, daß die Materie die Formen verdient, wobei dieses „meritum“ eigentlich dasselbe bedeutet wie die inchoatio des Aristoteles[2].

mantur diversae figurae, mutatur quidem figura in figuram, semper tamen manet in natura auri a quo nullo modo mutatur. Dies bezieht sich wohl auf *Tim.* 50 A B (Wrobel, 62, 14—19).

[1] *Tim.* 50 E; vgl. oben, S. 20, Zit. XIX.

[2] *A. a. O.* p. 2, p. 67 a: Dicunt etiam quod media est inter nullam et aliquam substantiam: omnis enim aliqua substantia per formam aliqua substantia est, nulla autem substantia est quae nihil est: et sic materia media est inter nihil et aliquam substantiam: quia informitas non omnino nihil est,

Im Zusammenhang mit der vorigen Frage steht auch die nach der Ewigkeit der Materie. Zunächst scheint es, daß sie aus den Anschauungen Platos über die Ewigkeit der Formen und

licet nihil sit eorum quae formata sunt. Et hoc modo dicit Augustinus quod informitas prope (Borgnet: proprie) nihil est: quia esse materiale actum habet matriculae vel nutriculae, ut dicit Plato: quae ex nullo quod ipsa sit concipit et generatur, sed ex aliquo quod recipit ex altero, sicut semen maris... Sed ex hoc non sequitur quod una sit materia omnium: quia ... non est una analogia talis matriculae ad cuiuslibet formae susceptionem; *De nat. et or. an.* t. 1, c. 2, p. 378 b s.: Nec est differentia inter Platonem et Aristotelem in re aliqua sed tantum in modo ... Plato et Pythagoras idem quidem dicere intendebant, sed nescierunt exprimere materiae potentiam quae est formae inchoatio, et ideo dixerunt a datore primo dari formas et non esse in materia, sed tamen materiam mereri formam meritum materiae vocantes id quod Aristoteles vocat inchoationem formae sive potentiam sive privationem. Vgl. zu der ersten Stelle *Tim.* 49 A: *πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην*; Wrobel, p. 64, 14—65: Ideoque facti generati visibilis animalis matrem corporeaeque substantiae receptaculum neque terram neque aquam nec vero ignem vel aera nec quicquam aliud quod ex iis creatum est, nec vero ex quibus haec ipsa subsistunt appellandum, sed invisibilem potius speciem quandam et informem capacitatem mira quadam et incomprehensibili ratione inter nullam et aliquam substantiam ... positam, sed quae ex iis quae in ea commutantur, intelligi tamen posse videatur. Vgl. *Tim.* 52 C. Augustin entwickelt seinen Begriff der Materie *Conf.* XII, 3. *PL* 32, 827: Non tamen omnino nihil [informis materia]: erat quaedam informitas sine ulla specie; c. 6, col. 828: Quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil. — Der Begriff des „meritum materiae“ wird hier (*S. theol.* q. 4, m. 1, a. 1, p. 2, p. 63 b) auf Boethius zurückgeführt: Et Boethius [dicit] quod secundum meritum materiae formae infunduntur. Wir fanden zwar den Ausdruck bei Boethius nicht, dessen Bestimmungen über die Materie stehen jedoch zu ihm nicht in Widerspruch. Vgl. *Comm. in Periherm.* sec. ed. III, 9. *PL* 64, 512 CD: Materia nihil eorum habet quae in se suscipit et ipsa quidem nihil actu est, omnia tamen potestate. Alberts Auffassung ist historisch nicht haltbar. Das Wort von dem „meritum materiae“ ist erst in einem weit fortgeschritteneren Stadium des Begriffes möglich. Es ist ganz richtig, was Albert an anderer Stelle hervorhob: Der Unterschied zwischen dem platonischen Begriff der Materie und dem des Aristoteles liegt eben darin, daß dieser die „*στερήσεις*“ als Akzidenz der „*ὕλη*“ erscheinen ließ, sie also, begrifflich wenigstens, von ihr unterschied, Plato dagegen dieses Nichtseiende als solches zur Materie machte. Die Verschiedenheit ist aus der für beide verschiedenen Fragestellung begreiflich, die hier wie dort zur Entwicklung des Begriffs der Materie geführt hat. Für Plato handelt es sich darum zu erklären, wie das Reich des Werdens neben dem der ewig gleichen Ideen bestehen kann, und er findet die Lösung in der Annahme eines Nichtseins, das sich immer und überall dem Seienden beigesellt findet. Auch für Aristoteles handelt es sich gegenüber den Verflüchtigungsversuchen der Eleaten

besonders aus der Auffassung der Materie als des zum Werden erforderlichen Substrates dieser Formen mit Folgerichtigkeit hervorgeht. Bei der eingehenden Behandlung der Frage ist Albert jedoch anderer Meinung: Aus den angeführten Prämissen folgt nicht mehr, als daß die Materie der Natur, nicht der Zeit nach vor dem bestehen muß, was aus oder in ihr gebildet wird. Das Verhältnis ist so wie beim Staube und der darin sichtbaren Fußspur. Der Staub ist logisch früher als diese, kann aber in der wirklichen Existenz ihr gleichzeitig sein. Das ist auch die Ansicht Platos: er meint nicht, daß die Materie für die Tätigkeit des Schöpfers die Voraussetzung bildet, wohl aber, daß sie im Hinblick auf das fertige Werk vorher bestehen muß. Dazu kommt, daß Plato die Existenz aller Dinge, also auch der Materie, ausdrücklich vom Willen Gottes abhängig macht[1].

darum, der Natur, dem Reiche des Werdens und der Veränderung, die volle reale Existenz zu sichern. Aber bei ihm ist die Frage speziell dahin zugespitzt, wie die unabweisbare Tatsache des Entstehens und Vergehens mit dem von den Eleaten und von Aristoteles in gleicher Weise vertretenen Satze, daß aus nichts nichts wird, in Einklang gebracht werden kann. Nach Aristoteles ist dies nur möglich, wenn allem Werden ein Substrat zugrunde liegt, das als bloße Möglichkeit zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte steht, oder — in der weiteren Entwicklung des Begriffs — an sich ein Seiendes, aber beziehungsweise, d. h. im Hinblick auf das werdende Ding, ein Nichtseiendes darstellt. Vgl. Baeumker, *a. a. O.* S. 216.

[1] *A. a. O.* a. 2, p. 75 b: Materiam ... dixit aeternam sive increatam; a. 1, p. 3, p. 67 b—70 a; p. 69 b s.: Materia per illam rationem non probatur antecedere omne creatum et formatum nisi ordine naturae: sicut ordine naturae pulvis praecedit vestigium pedis in pulvere, quamvis secundum esse et durationem possit esse cum ipso ... Nec Plato intendit quod ex ratione actionis primi opificis oporteat praesupponi materiam, sed quod ex ratione operati operis et constituti in esse perfecto ordine naturae, oporteat praeexistere materiam; p. 69 b: Unde Plato sic dicit: Cuncta sui similia prout cuiusque natura capax poterat esse beatitudinis, effici voluit: quam quidem voluntatem Dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam. Unde patet quod Plato materiam in materiato vult esse creatam, et non habere ordinem prioritatis ad alia nisi naturae: sicut est ordo fundamenti ad superaedificata. Diese Deutung ist jedoch höchst ungerechtfertigt. Gerade die Stelle „prout cuiusque etc." hätte Albert darauf hinweisen können, daß bei Plato ein Prinzip von Ewigkeit neben dem Schöpfer steht, das dessen Willen begrenzt. Für Alberts Auffassung vgl. noch *a. a. O.* p. 1, p. 60 a. Wie sehr schon die alten Erklärer in unserer Frage auseinandergingen, zeigt Baeumker in: *Philos. Monatshefte* XXIII, 513 ff.

3. Auch in der *theologischen Summe* läßt Alberts theologisches Interesse ihn nur die Frage nach der Existenzweise der Ideen aufwerfen, die hier ständig als Urbilder der als Wesensprinzipien der Dinge dienenden niederen Formen gefaßt werden. Das Zeugnis Augustins scheint in den *Timaeusstellen* eine Stütze zu finden, die auseinandersetzen, wie der Weltbildner sein in unvergleichlicher Schönheit strahlendes Werk nur nach einem reinen, ewigen und unveränderlichen Bilde schaffen konnte, einem über alles kostbaren „mundus archetypus“ [1]. Außer der schon angeführten Stelle aus dem Werke des Lombarden stehen dieser Auffassung jedoch mehrere andere Momente entgegen: einmal die im *Timaeus* behauptete Vielheit der Ideen [2], dann ihre oft erwähnte getrennte Existenz. Albert folgert diese aus fast allen *Timaeusstellen*, die sich mit den Ideen beschäftigen. Um nur eine zu erwähnen, Plato gründet die Annahme der Existenz von Ideen auf den Unterschied von intellektuellem Erkennen und Meinen. Dieses letztere ist ein Zustand des Hin- und Herschwankens der Seele und muß also auf ein unsicheres Objekt gerichtet sein, wie es sich in den in die Materie versenkten Formen bietet. Denn da diese Formen ständig „wie im Euripus“ [3] schwanken, so ist über sie nichts Sicheres auszusagen, es gibt von ihnen kein Wissen, nur eine Meinung. Das mit dem Intellekt erfaßte Wesen der Dinge dagegen bleibt sich gleich, unabhängig von Raum und Zeit. Es muß also eine

[1] Vgl. *Tim.* 51 C: Archetypa exemplaria.

[2] *A. a. O.* a. 2, p. 73 b s.: Ibidem Plato dicit quod ad unum vultum opifex non potest facere diversa in forma ... Adhuc Plato ibidem, intelligendum fieri non posse ut una existat facies quae omnes rerum formas vultusque contineat, variaque corporis undique ora demonstret: ergo secundum Platonem unum non potest esse, quod sit imago et exemplar omnium formarum: oportet ergo quod hoc ponat sub diversitate: et sic non sunt in mente divina, sed extra. Das erste Platozitat findet sich nicht im *Timaeus;* das „ibidem“ scheint darauf hinzuweisen, daß es aus den vorher angeführten „Historien“ (d. i. der *Historia scholastica* des Petrus Comestor) entlehnt ist. Für das zweite Zitat vgl. oben, S. 20, Zit. XVIII. *Tim.* 50 D.

[3] Albert erklärt diesen als die „ebullitio maris“ (s. S. 52, Anm. 1); in Wirklichkeit meint Plato (*Tim.* 53 A, *Phaed.* 90 C) mit dem Wort die Meerenge zwischen Euböa und dem Festlande, in der man den Wechsel von Ebbe und Flut siebenmal am Tage beobachten konnte (nach Strabo IX, 403).

getrennte, wirkliche Existenz besitzen[1]. Aus den angedeuteten Schwierigkeiten hilft sich Albert in unserer Schrift durch eine neuplatonisch-emanatistische Ausdeutung der Ideenlehre. Plato läßt zwar die Formen und Urbilder zunächst als Gedanken im göttlichen Geiste bestehen, aus dem sie jedoch von Ewigkeit zu eigener, getrennter Existenz im Lichte der Intelligenzen hervorgehen. Dort sind sie das sincerum et venerabile exemplum des *Timaeus*, der mundus archetypus, der das Wesen der irdischen Dinge darstellt. Für Gott sind sie jetzt Vorbilder, auf die gestützt er die Sinnendinge als deren Abbilder formt; und zwar geschieht dies so, daß er die getrennten Formen als Siegel benutzt, deren Bild er der Materie aufdrückt. Daneben findet sich auch die konsequent weitergeführte emanatistische Auffassung, die die Formen von dem göttlichen Geiste über die Sterne als Sitze der Gestirngeister, die Himmelskreise und die elementaren Qualitäten in die Materie eindringen und sinnfällig werden läßt[2]. In ausführlichster Weise wird diese Betrachtungsart jedoch in der mehrfach angeführten Digression der *Metaphysik* dargestellt. Sie knüpft äußer-

[1] *A. a. O.* p. 74 a: Hoc idem probat per distinctionem intellectus et opinionis. Opinio enim cum sit tremens habitus, necesse est obiecti trementis esse. De formis autem in materia existentibus quae continue, ut dicit Plato, tremunt, tamquam in Euripo hoc est in ebullitione sint (Euripus enim ebullitio maris est), nihil certum, nihil stabile concipi vel dici potest: unde de his non potest esse nisi opinio et nihil de his sciri potest ... Essentiae autem rerum secundum se acceptae per intellectum in principiis essentialibus, uno et eodem modo sunt ubique et semper. Ergo istae separatae sunt et intelligibiles et verae sunt. Vgl. hierzu *Tim.* 51 DE, 53 A.

[2] *A. a. O.* p. 75 a: Dixit ex exemplaribus quae mundum archetypum vocavit, mundum istum sensibilem sic constitui quod sementem omnium rerum in exemplaribus sive formis aeternis diis secundis attribuit: et sic formas universi extra mentam Dei positas per deos caelestes, hoc est stellas et orbes et qualitates elementales materiae invehi et sic formas aeternas sensibiles fieri; *a. a. O.* p. 76 a: Formas quae sunt rerum essentiae et veritates ab aeterno ex se productas fecit et eas luminibus intelligentiarum accommodavit ut his in factura mundi et formationibus rerum sensibilium tamquam administrantibus exemplaribus uteretur tamquam prototypis ad quae formaret imagines sensibilium; *a. a. O.* p. 76 b s.: Plato ... rationis divinae dixit esse exemplaria quae sunt in mente divina ... illa ab aeterno dixit in esse distinctum producta ab opifice, ut postea creando mundum sensibilem illis uteretur ut sigillis; *a. a. O.* p. 76 b: Uti eis opificem tamquam sigillo per quod imagines earum materiae imprimeret.

lich an die Frage an, welcher Art die Teilnahme ist, die bei Plato die Sinnendinge mit den Ideen verbindet. Von dem bei Albert oft zitierten Befehle des Weltbildners an die Untergötter im *Timaeus* ausgehend, führt sie unter völliger Umdeutung des dort Gesagten aus, wie der Gott der Götter die Aussaat der ganzen Natur gefertigt und den Untergöttern zur weiteren Verarbeitung übergeben habe. Unter dieser Aussaat ist das Licht der ersten Ursache zu verstehen, eine gänzlich einfache Idee, die aber in ihrer Ursächlichkeit allgemein ist und deshalb die Formen von allem in reinerer Art in sich faßt. Sie tritt aus dem „paternus intellectus" heraus und verbindet sich mit dem Lichte der Gestirnbeweger. Mit dem Lichte der ersten von ihnen vermischt und so determiniert, kommt sie zum zweiten und dritten und so weiter, indem sie alle formt und von allen Bestimmung erfährt. Von dort gelangt sie — das Nähere kann wegen des verderbten Textes nicht angegeben werden — durch die Himmelskörper, deren Bewegungen und Bestrahlungen, in die Elemente, wo sie eindeutig determiniert und individualisiert wird. Dies der Sinn des Auftrags an die Untergötter, den vom Weltbildner bereiteten Samen weiter auszubilden[1]. Wem Albert

[1] *Met.* l. I, t. 4, c. 12, p. 81 b—83 a: Plato enim dixit sementem omnis naturae facere Deum deorum et tradere eum diis inferioribus ad par exsequendum in rebus physicis. Hoc autem dicebat fieri per lumen causae primae ... Sic igitur Plato: Paterni intellectus lumen eius qui est pater, omnium una et simplex est idea virtute quidem et causalitate universalis et ideo in seipsa praehabens virtualiter omnes omnium formas excellentiori esse quam sint in seipsis: quoniam in intellectu paterno sunt lux et vita ipsius operativi intellectus: et haec idea procedens ex ipso coniungitur luminibus omnium motorum orbium et motuum totius orbis et miscetur cum ipsis et ipsi desiderant eam sicut formantem lumina sua propria: et motus processus eius est quod mixta lumini primi motoris sic determinata procedit in secundum et ex illo determinata procedit in tertium et sic procedit in omnes omnes informans et ab omnibus accipiens determinationem: et hoc est sementem primum virtute multiplicabilem Deum deorum facere et diis inferioribus tradere: ipsisque praecipitur ut exsequantur eum per infusionem eius in virtute caelestium corporum per omnem periodi mensuram in omnibus luminarium applicationibus et praeventionibus et radiationibus trigonis et exagonis et tetragonis tam accedendo quam recedendo sumptis, et ut universaliter dicatur, in omnibus periodi partibus et virtutibus planes et aplanes motuum in circulo perfectorum: et tunc efficitur plus a pluribus determinata et plura informans, et sic infunditur elementorum virtutibus: et in illis simpliciter determinata informat omnis et infunditur particulari generanti et materiae

diese Darstellung verdankt[1], ließ sich nicht nachweisen. Soviel kann man jedoch sagen, daß die ganze Auffassung dem Neuplatonismus entstammt, wie ihn die arabischen Philosophen des Mittelalters (Avicenna?) ausgebildet hatten.

4. Zum Schlusse der Untersuchungen in der *theologischen Summe* wirft Albert noch die Frage auf, ob Gott bei Plato als Schöpfer oder nur als Weltbildner anzusprechen sei. Für den ersten Teil der Alternative spricht die Stelle des *Timaeus*, die die ganze Sinnenwelt auf Gottes Willen als die einzige Ursache zurückführt, desgleichen Gottes von Plato statuierte Unveränderlichkeit[2]. Trotzdem entscheidet sich Albert für den zweiten Teil[3]. Denn Schöpfen heißt etwas aus Nichts hervorbringen; bei Plato aber benutzt Gott eine von Ewigkeit her vorliegende Materie, selbständige Vorbilder und außerdem Untergötter, Sterne, elementare Qualitäten als Werkzeuge. So ist er nicht Schöpfer, sondern Bildner der Welt. Der Wille Gottes ist bei Plato die erste, nicht die nächste Ursache der Weltbildung, und die Behauptung der Unbeweglichkeit Gottes wird eben sinnlos, wenn dieser Gott daneben als Weltbildner in der Art eines Künstlers, der sich Werkzeuge bedient, hingestellt wird[4].

---

particulariter generantis: et ex omnibus virtutibus illis illa iterum determinata et informans eas, efficitur tunc huic vel illi materiae congrua, simplex in se quidem in essentia existens: sed omnium quibus determinatur, habens virtutes: et sic ideatur id quod generatur: et hoc est deos sementem a Deo deorum acceptum ad par exsequi. — Vgl. auch *Eth.* l. X, t. 1, c. 1, p. 601 a.

[1] Der Gedanke an fremde Herkunft der zitierten Stelle wird durch deren Einleitung: Sic igitur Plato: etc. nahegelegt.

[2] *A. a. O.* a. 3, p. 77 b: Videtur quod Plato non posuerit Deum opificem: sicut enim ... praeinductum est, Plato dixit quod si quis posuerit Dei voluntatem solam causam esse eorum quae facta sunt in mundo sensibili, dicit eum non errare, sed veritatem dicere ... Plato posuit quod Deus nec a seipso nec ab alio movetur, sed omnimode immobilis est. *Tim.* 29 DE. Vgl. oben, S. 16 f., Zit. VI.

[3] Diesen Widerspruch gegen die Auffassung, wie sie vorher in der *theologischen Summe* niedergelegt ist, weiß sich der Verfasser nicht zu erklären. Vgl. auch unten, Abschn. II.

[4] *A. a. O.* 78 a: Plato autem posuit praeiacentem ab aeterno materiam et posuit exemplar artis ab aeterno in seipso consistere et Deum ... uti diis deorum et stellis et qualitatibus elementalibus in productione imaginum sensibilis mundi in materiam ... et hoc non est ex nihilo aliquid facere sed ex aliquo et per aliquid sicut ad formam et aliquo cooperante sicut instrumento.

§ 4. Alberts Stellungnahme

1. Stellen wir jetzt die Frage, wie sich Albert zu den behandelten Lehren stellt, so haben wir zunächst daran zu erinnern, daß auch diese Stellungnahme verschieden ausfallen muß, je nachdem Albert ihnen als aristotelischer Philosoph oder als Theologe gegenübersteht. In den *aristotelischen Schriften* ist sie im wesentlichen eine Reproduktion dessen, was der Stagirite gegen seinen Lehrer vorgebracht hatte.

2. Eine ausgesprochene Polemik gegen den platonischen Begriff der Materie suchen wir bei Albert vergebens. Nur indirekt liegt in der Verteidigung einer abweichenden Ansicht ein Angriff gegen die Auffassung Platos. Aber auch dieser richtet sich, wie wir sehen werden, nicht gegen den ursprünglichen Begriff der Materie selbst. Materie und privatio ist nämlich, wie Albert ganz richtig erkennt, keineswegs ein und dasselbe; in langen Auseinandersetzungen der *Physik*[1] sucht er die Unterschiede zwischen beiden klarzulegen. Den eigentlichen Begriff der Materie teilt er (ebenso wie Aristoteles) mit Plato, er führt aus, wie die Potenzialität der Materie die eines Substrates ist und gleich bleibt, ob ihr nun die Form oder die Privation der Form anhaftet. Darum muß auch die Materie unentstanden und unvergänglich sein, denn wenn sie vergänglich wäre, so hätte man wieder ein Subjekt anzunehmen, an dem diese Veränderung vor sich ginge. Dann aber wäre dies die Materie, denn die Materie ist das erste Subjekt des Werdens[2]. Was Albert von Plato trennt, ist die Annahme eines in der Materie liegenden, der Form entgegengesetzten formellen Prinzips, der aptitudo oder inchoatio, anders gewendet, der privatio formae, die

Posuit ergo Deum non esse creatorem, sed opificem et artificem mundi. Albert verweist für die hier zugrunde liegende Auffassung von der platonischen Materie auf seine vorhergegangenen Ausführungen, in denen er doch das gerade Gegenteil zu beweisen gesucht hatte.

[1] *Phys.* l. I, t. 3, c. 16 u. 18, p. 85 a—87 b; 90 a—91 b.

[2] *A. a. O.* c. 18, p. 90 b: Sed tamen potentia materiae quae est potentia subiecti, non corrumpitur: quia hoc modo manet et sub privatione et sub forma. Et ideo necesse est materiam esse et incorruptibilem et ingenitam. Si enim generari detur, tunc oportet secundum praedicta documenta quod generationi qua generatur materia, aliquid subiciatur. Quod autem subicitur generationi materiae, prius est generatione, cum sit principium eius: sed subiectum primum generationis est materia.

die Grundlage für das Streben der Materie zur Form darstellt. Der letztere Begriff ist es, dem zuliebe Albert diese privatio einführt, ohne allerdings dessen Notwendigkeit zu beweisen. Er meint, daß Plato nur deshalb nicht auch eine privatio angenommen habe, weil er nicht wußte, wie sie sich mit der Materie mischen könne[1]. Man sieht, die Verschiedenheit der beiden Ansichten betrifft eigentlich weniger den ursprünglichen Begriff der Materie, sondern die Fassung des Verhältnisses von Materie und Form. Plato ließ die Form völlig von außen in die Materie eintreten, nach Aristoteles und Albert wird sie aus der Materie eduziert[2].

Wenden wir uns der zweiten Hauptart der oben erwähnten Prinzipien zu, so bemerken wir, wie Albert in langen Auseinandersetzungen[3] all das wiederholt, was Aristoteles im neunten Kapitel des ersten Buches seiner *Metaphysik* der Lehre seines großen Vorgängers entgegengehalten hatte. Da Albert nicht wesentlich über das hinausgeht, was ihm seine Vorlage bietet, so hat es wenig Wert, diesen oft nicht gerade sehr klaren Gängen hier zu folgen. Wir heben darum nur das Wichtigste hervor, was auch in den theologischen Schriften von ihm aufgegriffen wird und mithin in sein eignes Denken übergegangen ist. Wie Albert mehrfach betont, liegt das stärkste Argument gegen die platonische Ideenlehre darin, daß sie den Zweck nicht erfüllt, den ihr Urheber von ihr erhoffte. Die Ideen haben nämlich ebensowenig Bedeutung für das Entstehen und Sein der Dinge wie für das Erkennen. Wie sollen die getrennten Ideen, wie Plato sie annimmt, eine Wirkung auf die Dinge ausüben können? Sind sie doch weder in der Lage, irgendeine Bewegung noch eine Veränderung in ihnen hervorzurufen. Was die Materie bewegt, ist in der Materie (so ist z. B. der Geist im Körper); wenn es nämlich nicht in der Materie wäre, so würde es die Materie nicht berühren, ohne dies aber überhaupt

[1] *A. a. O.* c. 16, p. 86 a b: Plato ... despexit ponere [privationem], quia non vidit qualiter materiae miscetur.

[2] *Met.* l. XI, t. 1, c. 8, p. 595 a: Adhuc autem secundum Platonem forma non educitur de potentia, sed inducitur in ipsam. — Eine Weiterbildung des Begriffs der Materie ist hier allerdings vorausgesetzt. Vgl. Baeumker, *Problem der Materie*, S. 241; v. Hertling, *Materie und Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, 1871, S. 18 f., 74, 86 ff.; ders., *Albertus Magnus*, S. 92, 95, 109.

[3] *Met.* l. I, t. 5, c. 5—14, p. 95 b—111 b.

nicht bewegen können. Überhaupt kann die Substanz nicht von dem getrennt sein, dessen Substanz sie ist. Wenn etwas für ein anderes Ursache des Seins sein soll, so ist das nur möglich, wenn es mit dem Sein dessen gemischt ist, das an ihm teilhat. Sagt man doch auch nur dann, daß das Weiß Ursache des Weißseins eines anderen ist, wenn es mit diesem weißen Dinge vermischt, aber nicht, wenn es von ihm getrennt ist. Die Ideen sind auch nicht Prinzipien des Erkennens. Denn einmal sind die Prinzipien des Erkennens und des Seins dieselben, und dann erkennt man jedes Ding durch sein Wesen und nicht durch andere Substanzen, die dem Sein nach von ihm verschieden sind[1].

3. Es entspricht der Dürftigkeit der Darstellung, die uns der *Sentenzenkommentar* von der Lehre Platos gibt, wenn wir auch nach einer ausführlichen kritischen Auseinandersetzung dort vergebens suchen. Die Ablehnung des platonischen Begriffs der Materie betrifft zwei Punkte, die Ewigkeit und die Allgemeinheit der

[1] *Met.* l. I, t. 5, c. 8, p. 99 b s.: Maxime autem inter omnia praehabita aliquis considerans subtiliter dubitabit, quid utilitatis conferre possunt species ideales sempiternae secundum esse his quae sunt facta vel corrupta de numero sensibilium existentibus: talis enim species idealis supposita nec potest esse causa motus ... nec ... transmutationis alicuius ... et hoc est ideo quia movens materiam est in materia ... quoniam si non essent intus, non tangerent: et si non tangerent, non agerent: et si non agerent, non sequeretur alteratio ... Nullius substantia quae est esse ipsius, separatum habet esse ab ipso ... Sic autem separatim existentia nec ad scientiam nec ad esse conferunt, cum eadem sint principia essendi esse et cognoscendi ipsum; *Met.* l. XII, t. 1, c. 7, p. 704 a b: Quod autem maxime omnes inter omnia dubitare facit, sicut etiam in primo libro huius sapientiae diximus, hoc est, quid conferunt ipsae species ideales ad scientiam, vel ad generationem: ... Sed nec iuvabit aliquid ad scientiam eorum quae sunt alia secundum esse ab ipso: quia omne quod scitur, per formalem causam agnoscitur, quae est substantia non distincta et separata ab esse eius quod scitur: ... Nec etiam ideae conferunt ad esse: cum enim ponantur esse separatae secundum esse, non ponuntur esse in participantibus eas secundum esse: non sunt autem causae esse nisi sint mixtae ipsi esse participantium eas: quia sic aliquis vere opinabitur album esse causam album esse aliquid quando secundum esse est mixtum albo et non separatum ab illo quod est album. Vgl. Arist., *Met.* I, 9, p. 991 a 9—16: *πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἄν τις, τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις. οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐδὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν, οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν. οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ.*

Materie. Bezüglich der letzteren bemerkt Albert, daß das, was aus sich besteht und keine Möglichkeit der Bewegung in sich schließt, nicht in der gleichen Weise subsistiert wie das, dem eine Potenz zum Orte anhaftet oder gar das Sein selbst Möglichkeit ist[1]. Man sieht, es kommt Albert darauf an, daß der Unterschied der körperlichen und geistigen Substanzen gewahrt bleibt. Wir sehen aber auch, daß der hierin liegende Vorwurf Plato gar nicht trifft, da bei ihm selbst das materielle Substrat der Ideen von der Materie der Sinnendinge durchaus verschieden ist. Die Annahme, man müsse der Gottheit in der ewigen Materie das für ihre Tätigkeit notwendige Substrat verschaffen, beruht nach Albert auf einer Verwechslung des göttlichen Wirkens mit der Naturwirksamkeit. Gott ist durch seinen Willen tätig und schafft sich die Materie aus dem Nichts[2]. Die Ablehnung der platonischen Ideenlehre erstreckt sich auf die gesonderte Existenz der Ideen und speziell auf die Beschränkung, die dem göttlichen Wirken und Erkennen erwächst, wenn es an unabhängige Ideen neben ihm gebunden ist. Die Gründe, die Plato für die Ideenlehre vorbrachte, sind nicht stichhaltig. Die Wissenschaft richtet sich zwar auf ein unkörperliches Allgemeine; dies hat jedoch nur Bedeutung für das Erkennen, nicht für das Sein. Das Entstehen, speziell das der Lebewesen, glaubt Albert aus dem Zusammenwirken der elementaren mit den himmlischen Kräften und mit denen der Art erklären zu können[3].

4. Auch in der *theologischen Summe* lautet das Fazit, das Albert aus seiner Beschäftigung mit der platonischen Philosophie zieht, negativ. Zwar läßt seine Umdeutung des bei Plato vorliegenden Begriffs der Materie an entscheidender Stelle eine ablehnende Stellungnahme nicht zu[4], das hindert ihn jedoch nicht,

[1] *Sent.* l. II, d. 1, a. 4, p. 15 a.

[2] *A. a. O.* a. 5, p. 18 b: Sed deceptio est in hoc quia procedunt ac si Deus agat per necessitatem naturae: quia tunc absque dubio impediretur si non haberet in quid actiones imprimeret suas. Sed nos ponimus quod agit per imperium et ita de nihilo educit eam. — In der Frage nach der Ewigkeit der Materie richtet sich Albert mit derselben Schärfe wie gegen Plato auch gegen Aristoteles. Vgl. *S. theol.* p. II, t. 1, q. 4, m. 2, a. 2, p. 84 a—85 a; *Phys.* l. VIII, t. 1, c. 14, p. 553 a—555 b.

[3] *Sent., a. a. O.* p. 17 b s.

[4] *S. theol.* p. II, m. 1, a. 1, p. 2, p. 67 a; p. 3, p. 69 a—70 a.

kurz darauf zu erklären, daß Plato bezüglich der Materie in doppelter Hinsicht geirrt habe: einmal weil er sie für ewig hielt, und dann weil er die Form nicht aus ihr hervorgehen, sondern von außen in sie eintreten ließ[1]. Die Ideenlehre lehnt Albert auch in der Fassung ab, die in den Ideen zwar von Gott geschaffene, aber von Ewigkeit aus ihm zu getrennter Existenz hervorgegangene Wesenheiten sieht. Dagegen wird auch hier der Einwand des Aristoteles geltend gemacht, daß die Natur ein principium intrinsecum ist und die Ursache des Seins eines Dinges nicht völlig von diesem selbst getrennt sein kann[2]. Die Forderung Platos, daß die Formen der Dinge aus einem reinen und unveränderlichen Vorbilde hervorgegangen sein müssen, beweist nur, daß alle Formen von Ewigkeit in Gottes Geist bestanden haben; gegen den Beweis aus der Verschiedenheit von Intellekt und Meinung wendet Albert dasselbe ein wie in den *Sentenzen*. Es ist nicht notwendig, daß das, was für das Erkennen unveränderlich und notwendig ist, auch in Wirklichkeit diese Eigenschaften besitze, die behandelte Frage betrifft aber die realen Prinzipien der individuellen Einzelexistenzen[3].

5. Lehnt Albert die Lehre Platos somit in allen Stadien seines Philosophierens in gleicher Weise ab, so sucht er sie doch anderseits auch, ebenso wie den in ihr enthaltenen Irrtum, zu verstehen. Schon in den *Kommentaren zu Aristoteles* finden sich solche Stellen. Albert meint, die Ansicht, daß die vor den Dingen existierenden getrennten Formen, z. B. das Tier an sich, aus der idealen Einheit und den Prinzipien der Größe zusammengesetzt sind, sei keineswegs, wie manche glauben, völlig lächerlich. „Denn in allem stammt die Einheit von der Form und in jeder Gattung muß eine intentionale Form existieren, die diese Gattung darstellt ... Als getrennte Form stellte Plato sie aber deshalb hin, weil sie in ihren Wesensbestandteilen von keinem der späteren Dinge abhängt“[4]. Mit diesen Worten erkennt Albert indirekt die eingangs

[1] *A. a. O.* a. 2, p. 75 b.

[2] *A. a. O.* p. 75 a; m. 2, a. 1, p. 81 b.

[3] *A. a. O.* p. 83 a b.

[4] *De an.* l. I, t. 2, c. 2, p. 140 b: Ibi enim dixit quod ipsum animal quod est forma separata et est genus continens in se species animalium exi-

dargestellte Betrachtungsweise, die zur Aufstellung der logischen Prinzipien des Eins und des Großen und Kleinen führte, als berechtigt an. Im Prinzip sind also die platonische und die aristotelische Lehre einander gleich. Der *Kommentar zu den Sentenzen* führt Platos ganze Stellung darauf zurück, daß dieser sich beim Philosophieren von logischen Gesichtspunkten leiten ließ. Albert sagt: „Der Grund für den Streit zwischen Plato und Aristoteles liegt meiner Meinung nach einzig und allein darin, daß jener den Allgemeinbegriffen nachging und so die Prinzipien der Dinge finden wollte. Aristoteles verfuhr anders und suchte die Prinzipien der Dinge aus deren Natur zu erforschen" [1]. Am weitesten geht Albert in der *theologischen Summe*. Auf eine Objektion, die zunächst kurz die Lehre Platos über die getrennten Formen erwähnt und dann den Gegenbeweis des Aristoteles kurz zusammenfaßt, wonach solche Formen keinen Wert haben, weil sie weder für das Sein noch für das Erkennen etwas nützen, antwortet Albert: „Und vielleicht hat dennoch Plato das Richtige gesagt. Denn notwendigerweise müssen die Prinzipien früher sein als das Abgeleitete und von ihnen Hervorgerufene. Sind also die Formen Prinzipien der Dinge und des informierten Seins, so sind sie und sind als Prinzipien vor dem informierten Sein. Fragt man aber, wo sie sind, so ist dies eben die von Porphyrius betreffs der Universalien und der ersten Prinzipien aufgeworfene Frage. Sie sind aber ohne Zweifel in ihren Prinzipien, das heißt in den Ausstrahlungen und Einflüssen der ersten Ursache auf die Intelligenzen und der Intelligenzen auf die Gestirnsphären und der Sphären auf die Elemente und der Elemente

stens ante hoc, constituitur ex ipsa idea unitatis et prima longitudine et latitudine et altitudine ... Et non fuit Platonis intellectus irrisorius quemadmodum multi crediderunt. In omnibus enim unitas est a forma et oportet quod in quolibet genere uno fuit una forma prima secundum intentionem quae est genus illud ... Separatam autem posuit eo quod per essentialia sibi non dependet ab aliquo posteriorum. *Eth.* l. I, t. 5, c. 11, p. 71 b: Quaestio obvia huic doctrinae et doctrina offendens in hac quaestione a principiis suis eadem videntur.

[1] *Sent.* l. II, d. 1, a. 4, p. 15 a: Hoc enim meo iudicio omnis causa fuit controversiae inter Platonem et Aristotelem quod ille rationes universalium sequi voluit et ex illis rerum principia quaesivit. Aristoteles autem non sic, sed ex naturis rerum quaesivit principia rei.

auf die in den Samen und den Erzeugten liegenden bildsamen Kräfte. Denn so gehen die Formen oder Ideen von dem göttlichen Geiste aus und in die gestalteten oder informierten Dinge ein. „Dies, meint Albert, sei auch nicht gegen die Meinung des Aristoteles“ [1]. An dieser Stelle fehlt also jeder Widerspruch gegen die in der *theologischen Summe* überhaupt herrschende Auffassung der platonischen Ideenlehre. Wenn wir trotzdem der Stelle im Gegensatze zu v. Hertling [2] keine entscheidende Bedeutung beilegen, so geschieht es, weil Alberts Urteil im zweiten Teile der *theologischen Summe*, wo er sich in extenso mit Plato auseinandersetzt, wesentlich schärfer ausfällt und nur wenig durch versöhnliche Momente gemildert erscheint [3]. Albert hat sich im Prinzip von der arabisch-

[1] *S. theol.* p. I, q. 55, m. 2, a. 1, p. 561 a: Et forte Plato dixit verum. Necesse est enim principia esse prius natura et prius esse principia quam principiata. Unde si formae sunt rerum principia et esse formati, et sunt et principia sunt ante formata. Et si quaeritur ubi sint, quaestio Porphyrii est quia ita quaerit de universalibus et primis principiis. Pro certo in suis principiis sunt quae sunt lumina et influentiae primae causae in intelligentias et intelligentiarum in orbes et orbium in elementa et elementorum in virtutes formativas seminum et generatorum: sic enim ex mente divina formae sive ideae prodeunt in ideata sive formata ... Et hoc non negat Aristoteles, sed negat quod formae sunt ante rem per seipsas et secundum seipsas separatim existentes.

[2] *Albertus Magnus*, S. 89 f.

[3] Daß diese nicht ganz fehlen, zeigt die Stelle *a. a. O.* m. 1, c. 2, p. 77 a: Ratio tamen Platonis fuit ... quia omnis rei consideratio triplex est, scilicet in principiis suis primis simplicibus et sic consideratur in formis quae sunt ante rem: et in formis dantibus esse rei quae sunt formae existentes in re: et in formis quae sunt intentio rei ab ipsa re abstracta per rationem. — Im Anschluß hieran kommt Albert auf die **Universalienfrage** zu sprechen: Et ideo dixit triplex esse universale, scilicet ante rem, in re et post rem. Er führt also diese, zunächst von Avicenna herrührende Formel hier wie auch an mehreren anderen Stellen (z. B. *Phys.* l. I, t. 1, c. 6, p. 13 b; *De caus. et proc. un.* l. II, t. 2, c. 22, p. 512 b) auf Plato zurück. Damit verbindet sich dann jedesmal eine, ebenfalls dem Plato zugeschriebene, neuplatonisch gehaltene Ausdeutung ihres Sinnes. Die zuletzt angeführte Stelle lautet: Et propter hoc distinxit Plato triplex universale, scilicet universale quod est ante rem quod in lumine intelligentiae agentis est factivum rei constitutivum. Et universale in re quod est simplex essentia rei per formam et imaginationem universalis quod est ante rem. Et est universale quod est post rem quod a re ipsa abstractum et separatum est a re per intellectum, quod ut dicit Aristoteles, accidens est rei: hoc enim non dicitur universale quod sit simplex natura eius quod est,

neuplatonischen Emanationslehre freimachen wollen, ist aber im einzelnen immer wieder darin zurückgefallen.

In der *theologischen Summe* entwickelt Albert nun auch seine eigene Ideenlehre, die reiche innere Beziehungen zu Plato aufweist. Da diese Gedanken aber direkt der patristischen Literatur entlehnt sind, so würde ihre Behandlung außerhalb der hier gesteckten Grenzen fallen[1].

Nach Albert[2] sind die Ideen die Momente, die wir auf Grund

sed ab hac potentia quod id quod est de multis et in multis, unius rationis est quando separatur ab ipsis. Et primum quidem universale in lumine agentis constitutivum est. Secundum autem esse et ratio rei est. Tertium autem re posterius est et a separatione a re causatum. Primum ergo est causativum. Secundum autem causa et causatum. Tertium autem causatum tantum. (Zu *Lib. de caus.* § 9. Bardenhewer p. 174.) Ausdrücklich findet sich bekanntlich das dreifache Universale: *ἀπὸ τῶν πολλῶν, πρὸ τῶν πολλῶν* und *ἐν τοῖς πολλοῖς* bei Proklus; vgl. Procl. *in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, rec. G. Friedlein (Leipzig 1873), Prol. II, p. 51. Eine Kritik fehlt in jeder der angeführten Stellen gänzlich, diese erscheinen vielmehr als Bestätigung dessen, was Albert selbst vorher ausführt. (Wo Albert in oben nicht angeführten Stellen [*De an.* l. I, t. 1, c. 4, p. 124 a b; *De int. et int.* t. 2, c. 5, p. 496 a b] sich gegen die Auffassung wendet, die die Wesenheit der Dinge als ein in essentia [statt in ratione] unum ansieht, da trägt auch die Darstellung rein aristotelischen Charakter.) Historisch ist die Auffassung Alberts nicht ganz unberechtigt, da Plato ja außer den Ideen auf seiten der Dinge die *μέθεξις* annahm, und das Denken nicht nur auf dem Wege von oben nach unten, sondern daneben auch auf dem von unten (d. h. dem Empirisch-Einzelnen) nach oben (dem Allgemeinen) sich vollziehen ließ, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß er dem ersteren bei weitem den Vorzug gab. Vgl. *Eth.* l. I, t. 5, c. 5, p. 63 b und unten Abschn. IV. Vgl. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 1855—70, I, S. 79 ff.; III, S. 93 ff.; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris 1872—1880, II, 1, p. 214 ff.; Baeumker, *Witelo. Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A.* Bd. III, Heft 2, S. 558 ff.

[1] Vgl. hierzu v. Hertling, *Albertus Magnus*, S. 74—114.

[2] Eine einzelne Stelle, die diese Auffassung völlig klar zum Ausdrucke bringt, findet sich bei Albert nicht. Am nächsten kommt wohl *S. theol.* p. I, q. 55, m. 2, p. 563 a b und *S. theol.* p. II, m. 3, a. 1, p. 22 a—29 a. Alberts Verdienst ist mehr darin zu sehen, daß er aus augustinisch-platonischer Theologie und aristotelischer Philosophie die Bausteine geschaffen hat, aus denen das Gebäude dann ohne Mühe errichtet werden konnte. Vgl. v. Hertling, *a. a. O.* S. 82—89. — Eine weit klarere Stellungnahme gegenüber der platonischen Ideenlehre finden wir bei Thomas von Aquino, der konsequent bestrebt ist, die augustinische Auffassung von den Ideen mit der des Aristoteles in Einklang zu bringen. Darüber vgl. die Schrift von Lipper-

der Mannigfaltigkeit des geschöpflichen Seins an dem an sich einheitlichen Plane unterscheiden, den der Schöpfer seinem eignen Wesen entnahm, und wonach er die geschöpfliche Welt bildete, die er ins Dasein rufen wollte.

Zweiter Abschnitt
In der Kosmologie

1. Was Albert aus Platos Kosmologie mitzuteilen hat, umfaßt zwar beinahe die sämtlichen diesbezüglichen Notizen des *Timaeus*, wird aber im Gegensatz zu dem bisher Behandelten vielfach mehr sporadisch, im Zusammenhang mit andern Fragen, vorgetragen, insbesondere beschränkt sich die Kritik meist auf einige wenige kurze Bemerkungen.

Nach Alberts Darstellung erscheint der Kosmos bei Plato als ein gottentsprossenes und den Ideen nachgebildetes, vollkommenes Wesen. Die hierhergehörenden Stellen des *Timaeus* werden des öfteren in zustimmendem Sinne von Albert zitiert. In der *theologischen Summe*, wo die Frage kurz angeschnitten wird, führt er aus: „Es ist zu sagen, daß das Weltall vollkommen ist. Den besten Grund hierfür hat Plato im *Timaeus* angeführt. Er sagt nämlich, daß von einem vollkommenen Werkmeister auch nur ein vollkommenes Werk herkommen kann; denn sonst würde das Werk nicht dem künstlerischen Vorbilde entsprechen, das im Geiste des Künstlers lebt, und so sagt er, daß von dem Vollkommenen ein Vollkommenes ausging und von dem Einen ein Eines“ [1].

Das Prinzip dieser Vollkommenheit ist nach Plato die Weltseele. Wie nämlich der *Timaeus* ausführt, fand der Weltbildner

heide: *Thomas von Aquin und die platonische Ideenlehre*, München 1890. (Dazu Baeumker, *Archiv f. Gesch. d. Philos.* V. 1892. S. 571 ff.). Vgl. auch Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A.*, Bd. XI, Heft 1, S. 138—40.

[1] *S. theol.* p. II, q. 66, p. 622 a: Dicendum quod mundus perfectus est. Et huius rationem meliorem dicit Plato in Timaeo: quia scilicet a perfecto opifice non dicebat esse nisi perfectum. Aliter enim opus non responderet exemplari artis quod est in mente artificis, et ideo dicit quod a perfecto processit perfectum et ab uno unum. — Vgl. *Tim.* 29 DE. — Denselben Gedanken drückt Albert häufiger auch in folgender Form aus: Dicit Plato in Timaeo: Creatoris est nulli aliquid negare eorum quae pertinent ad esse et bene

bei seinem Bestreben, die Welt so schön wie möglich zu gestalten, daß ein der Intelligenz entbehrendes Weltganzes immer noch von einem solchen übertroffen werden würde, dem dieser Mangel nicht anhaftete. Da sich nun Intelligenz immer nur der Seele verleihen ließ, so pflanzte er dem Weltkörper eine Seele ein und mit dieser die Intelligenz, die die Welt zu einem unübertrefflichen Werke machen sollte. Als Sitz wies er der Seele die Mitte der Weltkugel an, von wo aus sie sich gleichmäßig nach allen Seiten bis zu den äußersten Punkten des ganzen Körpers hin verteilen sollte[1]. Die Weltseele steht ihrer Natur nach zwischen der Idee und der Sinnenwelt; sie ist, wie die intellektuelle Seele überhaupt, ein Bild der Ewigkeit und eine Ursache der Zeit[2]. Ihre besondere Aufgabe besteht darin, eine gewisse Ähnlichkeit mit der ersten Ursache zu erreichen, und zwar dadurch, daß sie durch eine ihr immanente Bewegung Ordnung und Harmonie im Entstehen und Vergehen hervorbringt. Diese Bewegung vollzieht sich in Kreisen, und auch in anderer Beziehung gleicht die Schilderung der Weltseele der, die Albert über Platos Auffassung von der intellektuellen Einzelseele gibt; nennt Plato diese doch ein Abbild oder gar einen Teil der Weltseele[3].

esse ipsius. So *S. theol.* p. II, q. 107, a. 3, p. 1, p. 299 b; q. 110, m. 2, p. 316 a wird noch genauer angegeben: in secunda parte Timaei. Doch haben wir die Stelle im *Timaeus* nicht gefunden, es müßte denn eine Ausschmückung von *Tim.* 29 DE vorliegen.

[1] *S. de hom.* q. 81, a. 1, p. 659 a b; *S. theol.* p. II, q. 63, m. 2, p. 610 a b; q. 53, m. 3, p. 567 a. — Vgl. *Tim.* 30 AB. Vgl. oben, S. 17, Zit. VI.

[2] *De an.* l. I, t. 2, c. 7, p. 156 a: Anima intellectualis est imago aeternitatis et quodammodo causa temporis. — Vgl. *Tim.* 35 A. Die Formulierung Alberts dürfte letzthin auf den *Liber de causis*, einen Auszug aus der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus (oder eines seiner Schüler?), zurückgehen. Dort heißt es (§ 2): Anima ... est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus ... quoniam est causa temporis. Mit dieser Stelle hatten sich z. B. schon Alanus de Insulis und Wilhelm von Auvergne befaßt. Vgl. Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, 1882, S. 165, 205 ff. u. 224 ff. Vgl. auch Ernst Degen, *Welches sind die Beziehungen Alberts des Großen „Liber de causis et de processu universitatis" zur „στοιχείωσις θεολογική" des Neuplatonikers Proclus, und was lehren uns dieselben?* I. D. München 1902. D. weist nach, daß Albert nicht nur den *lib. de caus.*, sondern eine lateinische Bearbeitung der ganzen *στ. θεολ.* benutzt hat.

[3] *A. a. O.; De mot. animal.* l. I, c. 1, p. 258 b: Sed ad hoc dicendum esse videtur quod secundum Platonem ea quae est mundi anima, seipsam

Albert lehnt die Annahme einer Weltseele ab, macht jedoch auch hier den Versuch, die Worte Platos dahin umzudeuten, daß er unter Weltseele die Kräfte des ersten Bewegers versteht[1].

2. Albert berücksichtigt nun nicht nur diese allgemeinen und prinzipiellen Gedanken Platos, wir finden bei ihm mit fast aller wünschenswerten Vollständigkeit die Einzelheiten notiert, aus denen sich dessen Weltbild im *Timaeus* zusammensetzt. Die betreffenden Ausführungen finden wir fast ausschließlich in den beiden an Aristoteles sich anschließenden Schriften *De caelo et mundo* und *De generatione et corruptione.*

Die erste Grundlage für die stoffliche Ausbildung des Weltganzen ist hiernach ein in wirrer Bewegung befindliches, chaotisches Durcheinander der verschiedenen Grundstoffe. Dementsprechend besteht die erste Tätigkeit des Weltbildners in einem Scheiden und Ordnen der ungeschiedenen Stoffe[2]. Das Resultat dieser Scheidung ist die Ausbildung von vier sogenannten Elementen, die durch teleologische Erwägungen begründet wird. Plato verlangt aus erkenntnistheoretischen Gründen die Möglichkeit, die Sinnendinge mittelst des Gesichts- und des Tastsinnes zu erkennen, denn von den Sinnen, die mit Hülfe eines Mediums die Empfindung übermitteln, ist der Gesichtssinn, und von denen, die eines solchen Mediums nicht bedürfen, der Tastsinn der sicherste. Bedingung für die Sichtbarkeit und Betastbarkeit der Körper ist aber Feuer und Erde. Zwischen diesen beiden ist nun ein Band erforderlich, welches, da es sich bei den genannten Elementen um Körper handelt, aus zwei Proportionalen, Wasser und Luft, bestehen muß[3]. —

movet continue propter desideratum quod exoptat et continue adipiscitur per motum suum. Haec autem est similitudo aliqua Dei deorum et causae primae. Vgl. auch *Phys.* l. VII, t. 1, c. 1, p. 485 b. — Vgl. *Tim.* 39 DE.

[1] *S. de hom.* q. 81, a. 2, p. 660 a: Ad dicta autem Platonis dicendum quod ipse virtutem primi motoris animam appellavit.

[2] *De caelo et mund.* l. III, t. 1, c. 5, p. 248 a: Hoc enim videtur Plato dicere in Timaeo, cum dicit primo fuisse chaos in quo elementa inordinate ferebantur, quae postea ab opifice ordinata sunt et distincta per loca sua et formas et motus ordinatos. — Vgl. Arist., *De caelo* III, 2, p. 300 b 17 s.: *καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως; Tim.* 30 A. Vgl. oben, S. 17, Zit. VI.

[3] *S. theol.* p. I, q. 43, p. 510 b: Plato autem in Timaeo aliam rationem dicit quare in principio mundi sensibilis complevit Deus creationem mundi per coelum et terram ... Nullus autem sensuum inter eos qui sentiunt per

Die zweite Erwägung, die Plato zu der Aufstellung von vier Elementen führt, ist bei Albert nur teilweise wiedergegeben und wird speziell für Platos Lehre von der Möglichkeit des Übergangs der Elemente ineinander angeführt. Albert schreibt: „Man sagte, [es sei so], wie wenn eine Materie verschiedene Figuren annimmt, aus denen dann Feuer, Luft, Wasser und Erde entstehen; denn man war überzeugt, daß die spezifischen Unterschiede der Elemente von deren Figuren stammen. Bei ‚Auflösung der Figuren' meine ich aber die Lehre, wie man sie Plato zuschreibt, daß nämlich die Figur des Feuers aus drei Dreiecken besteht und in sie aufzulösen ist, die Figur der Erde aber aus acht Quadraten, in die sie [ebenfalls] aufgelöst werden kann, so daß die Körper, abgesehen von dem Unterschiede dieser Flächen, keine spezifischen Unterschiede aufzuweisen haben"[1].

medium extrinsecum, ita certificat sicut visus qui certificat per lumen. Inter sensus autem qui non sentiunt per medium distans, nullus ita certificat sicut tactus. Tangibilitatem autem facit terra; *a. a. O.* q. 77, m. 2, p. 71 b: Plato in Timaeo dicit quod extrema sensibilis mundi, ignis scilicet et terra ... non coniunguntur nisi duobus mediis, sicut in numeris duo solidi numeri qui corporales dicuntur, non coniunguntur nisi duobus mediis. Si enim dicam bis duo bis, perficio solidum qui est octo et est primus solidus: si enim dicam ter tria ter, perficio solidum secundum qui est viginti septem: et inter hos duos numeros duo cadunt media, scilicet duodecim et decem et octo: quorum unum, scilicet duodecim se habet ad primum solidum, scilicet octo, sesquialtera proportione, et in eadem proportione se habet viginti septem ad decem et octo: continet enim totum et alteram eius partem. Quia igitur Deus, ut dicit Plato, ad rationem numerorum, ut dicitur in prooemio Arithmeticae, composuit mundum, indiguit ut duo extrema sensibilis mundi, ignis et terra, duobus mediis, aere scilicet et aqua, convenirent ad mundum constituendum. — Vgl. *Tim.* 31 B—32 C. — Schon in der Schule von Chartres wurde die Entstehung der Welt mit Hülfe der Zahlenlehre des *Timaeus* verständlich gemacht. Vgl. M. Baumgarten, *a. a. O.* S. 70, 72 f.

[1]. *De cael. et mund.* l. III, t. 2, c. 7, p. 273 b: Sicut enim unam numero materiam dixerunt induere figuras diversas, ex quibus fit ignis et aer et aqua et terra: quia hoc persuasum habebant, quod ex figuris specificae (Borgnet: sphaericae) essent differentiae elementorum. Resolutionem autem figurarum voco quemadmodum refertur dixisse Plato, quod figura ignis constat ex tribus superficiebus triangularibus et resolvitur in eas: figura autem terrae ex octo superficiebus quadratis et in ipsas resolvitur, ita quod corpora non habent differentias specificas nisi ex istis superficiebus. — Vgl. *Tim.* 56 B. Die mathematischen Ausführungen Platos über die Elementarkörper und Elementardreiecke (*Tim.* 53 C ff.) hat Albert anscheinend nicht recht verstanden. Die Zahlenangaben im gedruckten Text sind jedenfalls falsch, mag man sie nun auf die Flächen oder auf die Elementardreiecke beziehen.

Gegen diese Auffassung macht Albert geltend, daß sie nicht erklären kann, wie z. B. die Teilung des Feuers wieder Feuer ergebe, da sich doch eine Pyramide nicht in Pyramiden zerlegen lasse, ein gleiches gelte von der Erde und ihrer Figur, dem Quadrate[1].

Mehr noch als diese Zurückführung der Elemente auf mathematische Körper interessiert sich Albert dafür, daß Plato diese Körper selbst wieder aus Dreiecken zusammengesetzt sein läßt, deren größere oder geringere Anzahl Unterschiede in der Schwere der Naturkörper begründet[2]. Um diese, nach Albert irrtümliche Annahme Platos verständlich zu machen, bemerkt unser Scholastiker, das logisch orientierte Denken Platos habe das Einzelne und die Erfahrungserkenntnis überhaupt vernachlässigt und sei immer auf die allgemeinen Gründe der Dinge gerichtet gewesen; so habe er auch die sinnlichen Körper auf die allgemeinen mathematischen Körper zurückgeführt, die aus einer Breitenbewegung der Flächen entstünden. In einer Digression führt er dann noch folgendes aus: Plato fußte auf der Erwägung, daß die Linie durch Bewegung eines Punktes entsteht, daß sich deshalb zwischen den beiden Endpunkten der Linie auch nur Punkte befinden können. Mithin besteht die Linie auch ihrem Wesen nach aus Punkten. In gleicher Weise läßt sich zeigen, daß eine Fläche aus Linien und ein Körper aus Flächen besteht. „Deshalb ist der Körper wesentlich Fläche." Albert bemerkt dagegen, daß eine Linie, die in der Richtung ihrer Endpunkte bewegt wird, nicht eine Fläche, sondern eine längere Linie, und analog eine Fläche keinen Körper, sondern wieder eine Fläche ergeben. Daß nun Plato für die Konstituierung der Dinge gerade Dreiecksflächen gewählt hat, führt Albert darauf zurück, daß das Dreieck bei der Teilung einer beliebigen andern

[1] *A. a. O.* p. 274 a: Sicut si ignis dividatur divisione pyramidis, dividitur autem pyramis in non pyramides, sed in ea quae dicuntur in geometria duo serratilia, quorum utrumque in res dividitur pyramides: ergo ignis non dividetur in ignes sed in ea quae non sunt ignes. Eadem autem ratione neque pars terrae erit terra: quia quadratum in quadrata non dividitur.

[2] *De cael. et mund.* l. IV, t. 1, c. 3, p. 291 a—292 a: Non est verum quod propter dispositionem parvitatis aut paucitatis triangulorum superficierum ex quibus elementa secundum Platonicos componuntur, movetur ignis superius. — Vgl. Arist. *a. a. O.* p. 298 b 33—300 a 11; IV, 2. p. 308 b 4—6: *ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ τυγχάνει γεγραμμένον, βαρύτερον μὲν τὸ ἐκ πλειόνων . . . κουφότερον δὲ τὸ ἐξ ἐλαττόνων*; *Tim.* 53 C, 56 AB, 63 C.

Figur, z. B. eines Quadrates, durch gerade Linien immer letzthin als Element herauskommt, während bei einer gleichen Zerlegung von Dreiecken immer wieder Dreiecke entstehen. Zu dem der platonischen Annahme zugrunde liegenden Gedanken, die sichtbaren Körper auf eine unendliche Anzahl von kleinsten Teilchen zurückzuführen, bemerkt er, der Gedanke sei insofern richtig, als die Körper der Möglichkeit nach immer weiter zu teilen seien, betont aber, daß in Wirklichkeit eine aktuelle Zusammensetzung aus solchen Bestandteilen nicht vorliege. Endlich bemängelt Albert noch, daß Plato das Verhältnis der Elemente zu der materia prima nicht genügend klargelegt habe[1].

3. Da der aus den vier Elementen gebildete Kosmos die Gesamtheit des Geschaffenen aufzunehmen hat, so muß er eine Gestalt haben, die alle andern Figuren in sich schließt, weshalb ihm Plato die Kugelform zuschrieb. Da dieser Kosmos aber auch in Wirklichkeit alles Seiende in sich befaßt, und sich also nichts außerhalb befindet, dessen er bedürfen, oder zu dem er sich hinwenden könnte, so gab ihm der Weltbildner weder Augen noch Ohren, Hände noch Füße oder Flügel[2]. In der Mitte der Weltkugel befindet sich die Erde; sie bleibt ständig in Ruhe, da sie von allen Teilen des Horizontes gleich weit entfernt ist und darum zu keinem Teile hinneigt[3]. Ebenso wie das Himmelsgewölbe ist

[1] *De gen. et corr.* l. I, t. 1, c. 10, p. 353 b: Cum enim experientia sit cognitio singularium, Plato in his studium non posuit, sed dicebat haec infinita esse nec posse eorum fieri disciplinam, et resolvit corpora in universale corpus, et corpus sensibile in corpus imaginabile solum quantitatis quod est per rationem ante corpus sensibile: et quia hoc fit motu planitiei ad latitudinem, ideo dicebat corpus ex his fieri; *a. a. O.* c. 11, p. 354 a: Ratio autem Platonis haec fuit: quocumque punctum moveatur ... non perficit motu suo nisi lineas inter duo puncta existentes ... transitus autem puncti medius non fuit nisi puncti: et ideo lineam esse universaliter et substantialiter ex punctis Plato esse dicebat. A simili ratione linea etc. ... Si autem linea motu et fluxu suo sequeretur punctum, ... non nisi linea longior constitueretur. Similiter si superficies sequeretur fluxu suo, lineam non constitueret, nisi superficiem maiorem; *a. a. O.* c. 13, p. 355 a; c. 14, p. 357 b; *De gen. et corr.* l. II, t. 1, c. 3, p. 418 b f.

[2] *S. theol.* p. II, q. 53, m. 3, p. 567 a: Cui tamen animali creator nec manus nec pedes nec alas dedit: quia nihil erat extra ipsum ad quod moveri deberet vel indigeret; *Met.* l. XI, t. 2, c. 10, p. 626 b. — Vgl. *Tim.* 33 B—E.

[3] *De cael. et mund.* l. II, t. 4, c. 6, p. 221 f. Albert meint, diese Ansicht werde wörtlich im *Timaeus* vorgetragen. — Vgl. *Tim.* 40 B.

sie in fünf Zonen eingeteilt: zunächst die beiden Zonen an den Polen, die wegen ihrer Kälte unbewohnbar sind; unbewohnbar ist auch die mittlere Zone, die von beiden Polen gleichweit entfernt, sich gerade unter der Sonnenbahn befindet; nur die Zone, die zwischen den genannten liegt, ist gemäßigt, da sie von der Ursache der Wärme und der Kälte gleichweit entfernt ist[1]. Albert erwähnt dann auch mehrmals die Verheerungen der Erde durch Fluten und Brand, von denen *Tim.* 22 C ss. gesprochen wird[2].

In einem gewissen Gegensatz zur Erde steht bei Plato das Himmelsgewölbe mit den Gestirnen. Zwar bestehen diese nicht aus wesentlich anderen Stoffen wie die Erde[3]; sie werden mehrfach als feurige Substanzen gekennzeichnet, wogegen Albert mit Aristoteles geltend macht, daß es sich dabei nicht um ein irdisches Feuer handeln könne, da die Materie des Himmels im Gegensatz zu diesem nur der Ortsbewegung, nicht der substanziellen Veränderung unterworfen sei, daß man also an ein lichtartiges (d. h. ätherisches) Feuer zu denken habe[4]. Der Gegensatz, in dem die Gestirne zur Erde stehen, liegt vielmehr in deren Bewegung. Diese Bewegung ist nach Plato des näheren eine Kreisbewegung: denn wenn auch das Feuer von Natur geradlinig nach oben steigt, so muß es sich doch „wie die Flamme im Herd in sich selbst zurückwölben", wenn ihm der Raum zum weiteren Aufsteigen fehlt. Die Richtung der Bewegung ist die von Ost nach West[5].

[1] *Meteor.* l. II, t. 3, c. 6, p. 570 b. Die Einwendungen, die Albert gegen diese Einteilung vorbringt, haben für unsere Betrachtung keinen Wert; wie Albert dazu kommt, die mitgeteilte Einteilung dem Plato zuzuschreiben, ließ sich nicht ausmachen. Dasselbe gilt von der Bemerkung *Meteor.* l. III, t. 3, c. 11, p. 598 a, wonach Albert in der heißen Zone ein „mediterraneum", d. h. einen Binnensee, von Ost nach West sich habe erstrecken lassen.

[2] Z. B. *Met.* l. I, t. 2, c. 6, p. 30 a.

[3] Über zwei Stellen Alberts, die das Gegenteil behaupten, vgl. unten S. 71, Anm. 2.

[4] *S. theol.* p. II, q. 53, m. 1, a. 2, p. 562 b: Dicendum quod caelum non est igneum, licet hoc dixerint Plato et Democritus; p. 563 b: Aristoteles ... destruxit hanc opinionem ... probans quod materia caelestis corporis non est nisi in potentia ad ubi et non ad formam substantialem vel accidentalem: et ideo non subicitur generationi nec corruptioni nec alterationi sed motui secundum locum tantum ... Et hoc non est ignis qui sit elementum, sed ignis qui lux vel lumen est.

[5] *De cael. et mund.* l. I, t. 1, c. 4, p. 156: Platonem ... qui dixerunt quod caelum est igneum et non est motum circulariter nisi per accidens:

Auch die platonische Fassung der Sphärentheorie wird von Albert, der sich dabei auf Eudoxus als Quelle beruft, wiedergegeben, doch spricht Albert nur von „circuli", ohne zu entscheiden, ob damit eigentliche Sphären oder Ringe gemeint sind. Er führt aus, wie der Demiurg zuerst einen Himmelskreis bildete, den er in zwei weitere Kreise teilte, in den „circulus aplanes" und den „circulus planes". Der „feststehende" Kreis ist der der Fixsterne und der Himmelsbilder, der „irrende" Kreis — so genannt wegen der vielen Abweichungen der verschiedenen Planeten — zerfällt wieder in die sieben Kreise der Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond. Alle diese Kreise erhalten nun von den ihnen zugeordneten „Intelligenzen" zugleich mit dem Beginn ihrer Existenz eine eigene Bewegung, die, wie Albert nicht müde wird immer wieder hervorzuheben, zugleich den Beginn der Zeit darstellt. Die letztere zerfällt in Jahre, Monate, Wochen, Tage und Stunden und wird von Plato als das Maß einer Bewegung definiert[1]. Wenn nun die Welt und ihre Bewegung nach dieser Stelle auch einen zeitlichen Anfang haben, so werden sie doch niemals zu sein aufhören. Bezüglich der Welt schließt Albert dies aus der Anrede des Weltbildners an die Untergötter im *Timaeus*. Diese versteht er dahin, daß die Welt nach Platos Ansicht zwar an sich auch vergänglich ist, aber durch einen besonderen Entschluß des Weltbildners bestehen bleiben soll[2]. In der Schrift *De caelo et mundo*

dicebant enim quod ignis naturaliter ascendit et quando non habet quo plus ascendat, tunc circumvolvitur in seipso, sicut flamma ignis in fornace; *De cael. et mund.* p. II, t. 3, c. 9, p. 191 b.

[1] *S. theol.* p. II, q. 4, m. 2, a. 5, part. 1, p. 96 b s.: Plato ... dicit enim quod Deus faciendo mundum sensibilem primo caelestem circulum fecit et eundem in duos circulos divisit, scilicet in circulum aplanes et in circulum planes: sicut et Eudoxus dicit. Deinde circulum planes in octo distribuit, scilicet in circulum stellarum fixarum et imaginum caeli et in septem circulos planetarum qui descendendo sic numerantur, Saturni, Iovis, Martis, Solis, Veneris, Mercurii, Lunae: et eis sic distributis motus proprios adhibuit et cum motu tempus adesse fecit et partes temporis quae sunt annus mensis, septimana, dies et hora. Vgl. *De an.* l. I, t. 2, c. 7, p. 154 b s, auch für unsere abweichende Deutung des „circulum planes in octo distribuit". *Phys.* l. VIII, t. 1, c. 11, p. 544 b: Eo quod caelum simul productum et motum est. — Vgl. *Tim.* 38 B—D, 39 C; Macrobius, *a. a. O.* I, 12, 13 s., p. 533; Arist., *Phys.* VIII, 1, p. 251 b 17—19.

[2] *De cael. et mund.* l. I, t. 4, c. 4, p. 98 a: Expresse legitur in libro Platonis qui dicitur Timaeus: in illo enim libro legitur quod caelum est ge-

wendet er gegen eine solche Betrachtungsart ein, man habe in der Naturwissenschaft nicht mit dem Zufall oder besonderen Willensentschlüssen zu operieren, sondern nur festzustellen, was infolge der den Naturdingen eingepflanzten natürlichen Ursachen geschehen kann[1]. An anderer Stelle entzieht Albert diesem Einwand jedoch dadurch den Boden, daß er in den Worten des *Timaeus* nur eine bildliche Ausdrucksweise dafür erblickt, daß die Materie des Himmels nach Plato unvergänglich sei; hierbei gerät er dann wieder mit anderen Bestimmungen über diesen Punkt in Widerspruch[2]. — Daß Albert auch eine Ewigkeit der Bewegung als platonische Lehre angenommen hat, geht aus folgendem hervor: er berichtet, daß nach Plato jedesmal, wenn die beiden Hauptkreise des Himmels (und damit alle Gestirne) in ihre Ausgangsstellungen zurückgekehrt sind (was nach dem *Timaeuskommentar* des Chalcidius in 15000 Jahren geschehen soll), auch der ursprüngliche Weltzustand wiederhergestellt ist, eine Ansicht, die er dann vom Standpunkt des ptolemäischen Weltsystems aus bekämpft[3].

neratum et tamen est in toto tempore manens ... Dixit enim caelum Plato semper non quidem esse corruptibile, sed voluntate opificis sine corruptione permanere; c. 10, p. 119 b s. — Vgl. Arist., *De cael.* I, 10. p. 280 a 28—30: *ἐνδέχεσθαι δοκεῖ καὶ ἀγένητόν τι ὂν φθαρῆναι καὶ γενόμενον ἄφθαρτον διατελεῖν, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ.* Vgl. *Tim.* 41 A.

[1] *A. a. O.* p. 120 a b: Naturalia non sunt a casu nec a voluntate, sed a causa agente et terminante ea: nec nos in naturalibus habemus inquirere qualiter Deus opifex secundum suam liberam voluntatem ... declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri possit.

[2] *De quat. coaev.* q. 7, t. 4, p. 400 a: Ponit Plato dicens caelum esse generatum ex hyle et per voluntatem opificis manere indissolubile et non ex propria natura ... Dicendum quod Plato loquitur per quandam rationem similitudinis ad opificem mechanicum ... Illa pars materiae quae est in caelo, non est eadem specie vel genere cum materia quae est in generabilibus et corruptibilibus. — Zu der Annahme einer Verschiedenartigkeit der Materie des Himmels und der vergänglichen Dinge kommt Albert an anderer Stelle durch die Erwägung, daß der in der Zeit gebildete Himmel nicht aus der von Ewigkeit her existierenden Materie der vier Elemente bestehen könne: *Phys.* l. VIII, t. 1, c. 11, p. 544 b.

[3] *S. theol.* p. II, q. 4, m. 2, a. 5, part. 2, p. 99 b: Quotiescumque uterque circulus caelestis, scilicet aplanes et planes, redit in eandem figuram imaginum et positionis stellarum, incipit novus mundus qui per omnia etiam numero coincidit cum praecedenti mundo ... Hanc autem revolutionem Chal-

4. Wir haben noch einige Worte über die oben erwähnten Intelligenzen zuzufügen. Unter ihnen versteht Plato nach Albert eine Reihe von unkörperlichen, göttlichen Wesen — er bezeichnet sie als „Götter der Götter", d. h. als Untergötter —, deren Wohnort in der Lichtregion zu denken ist[1]. Wie Albert ausdrücklich hervorhebt, sind diese Wesen bei Plato nicht ewig, sondern zugleich mit dem Himmel vom Weltbildner geschaffen[2]. Ebenso wie der Himmel sind sie nicht einmal unvergänglich, die öfter zitierte Anrede des Demiurgen an die Untergötter[3] wird dahin erklärt, daß die Intelligenzen in ihrem Sein von den Einflüssen der ersten Ursache abhängig sind und in dem allerdings unmöglichen Falle, daß sie sich von dieser abwendeten, ins Nichts zurücksinken würden[4]. Die besondere kosmische Bedeutung der platonischen Intelligenzen erörtert Albert im 11. Buche seines *Kommentars zur aristotelischen Metaphysik*. Die Darstellung knüpft deutlich an die Stelle des *Timaeus* an, wo der Demiurg den Untergöttern den unsterblichen Teil der Seele zur weiteren Ausbildung übergibt[5]. Albert deutet die Stelle, wie oft, so auch hier um, indem er den Intelligenzen die Sorge für das Entstehen (generatio) in der sichtbaren Welt überhaupt obliegen läßt. Wie wir schon früher ausführten, gibt diese neuplatonisch gefärbte Betrachtungsweise den Intelligenzen die Übertragung der Formen und die ganze Regelung der Prozesse des Werdens anheim; hierbei bedienen diese sich körperlicher Hülfen, nämlich der von ihnen verursachten Himmelsbewegungen, als Werkzeuge[6]. Die von hieraus sofort auftauchende Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Ursächlichkeit zu der, die von den Intelligenzen ausgeht, beantwortet Plato dahin, daß die Intelligenzen als die bewirkenden Ursachen der Gottheit als der bewegenden

cidius in commento super Platonem dicit fieri in quibuslibet quindecim millibus annis. Vgl. *Tim.* 39 D. Plato gibt den Zeitraum für das Weltjahr auf 10000 Jahre an. Alberts Widerlegung findet sich *a. a. O.* p. 100 a.

[1] *S. theol.* p. II, q. 4, m. 1, a. 2, p. 75 a b; *De an.* l. II, t. 2, c. 10, p. 209 b.

[2] *Phys.* l. VIII, t. 1, c. 11, p. 544 b. [3] *Tim.* 41 A.

[4] *De caus. et proc. un.* l. II, t. 5, c. 7, p. 598 b. [5] *Tim.* 41 C.

[6] Hierauf dürfte es wohl zurückzuführen sein, daß Albert an mehreren Stellen den platonischen Intelligenzen Körperlichkeit zuschreibt: *De quat. coaev.* q. 20, p. 458 b; q. 61, a. 2, p. 649 a; *De caelest. hierarch.* t. 2, § 2, p. 25 a.

Ursache gegenüberstehen[1]. Als den „Stoikern“ und Peripatetikern gemeinsame Lehre erwähnt Albert, daß die gegenseitige Ordnung der Intelligenzen der der Gestirnsphären entspreche; auf Plato selbst führt er die Einteilung der Intelligenzen in gute und böse Geister zurück und teilt sodann die Angabe „einiger Araber“ mit, wonach Plato die Intelligenz des Mondkreises als die Weltseele bezeichnet habe[2].

Obwohl die Lehre von den Gestirngeistern gerade ein Hauptstück der Lehre des Aristoteles ausmacht, so steht doch Albert der Annahme einer Existenz von Intelligenzen durchaus ablehnend gegenüber[3].

5. Wollen wir die Resultate unserer Ausführungen zusammenfassen, so haben wir zu betonen, daß Albert das teleologische Moment in der platonischen Kosmologie nicht verkennt[4] und mit Plato in dieser Welt ein vollkommenes Wesen erblickt, das in seiner zweckmäßigen Einrichtung auf die Vernunft, auf die Gottheit als seine letzte Ursache zurückweist. Wenn er im einzelnen die von Plato behauptete Existenz einer Weltseele und der Intelligenzen, desgleichen auch die gleichartige stoffliche Zusammensetzung der irdischen und der himmlischen Welt nicht zugeben will, so kann er es doch andererseits Plato nicht hoch genug anrechnen, daß er als einziger von allen Philosophen einen Anfang der Zeit angenommen hat, ein Ausdruck, der unzweideutig in gewissem Gegensatz zu der von Aristoteles gelehrten Ewigkeit der Welt gemeint ist[5].

[1] *A. a. O.* t. 1, c. 8, p. 594 b; c. 9, p. 602 a; t. 2, c. 3, p. 615 a; c. 4, p. 616 a.

[2] *S. theol.* p. I, q. 68, p. 710 b; *De caus. et proc. un.* l. II, t. 2, c. 1, p. 477 b; *De caus. element.* l. I, t. 2, c. 9, p. 619 a.

[3] *De an.* l. II, t. 1, c. 10, p. 209 b: Dicentes quaedam intellectualia animalia esse daemones regionem lucis in aere habitantes, sicut dixerunt Platonici qui tamen veritatem non habent.

[4] Man vergleiche auch die Bemerkung *Eth.* l. I, t. 5, c. 5, p. 64 a: Et ideo dicit Plato quod solus finis inter causas est principium et causa. — Vgl. *Phaedo* 97 B ss.

[5] *S. theol.* p. II, q. 4, m. 2, a. 5, part. 1, p. 94 b.: Plato autem tempus generat solus; desgl. *a. a. O.* q. 18, m. 2, a. 1, p. 231 a; *Phys.* l. III, t. 2, c. 3, p. 209 a; *Phys.* l. IV, t. 3, c. 15, p. 337 b u. a. m.

Dritter Abschnitt

In der Psychologie

Erstes Kapitel

Wesen und Definition der Seele

Eine Gelegenheit, sich mit Plato auseinanderzusetzen, bietet sich für Albert in der Psychologie schon bei der Bestimmung des Wesens der Seele. Bei dieser für ihn sehr wichtigen Frage sucht er, wo er sich auch mit ihr beschäftigt, auf historisch-kritischem Wege zu einer Fixierung seines Standpunktes zu kommen. In der Schrift *De anima* schließen sich diese Erörterungen direkt an das erste Buch von Aristoteles: *Περὶ ψυχῆς* an; wo aber, wie in der *Summa theologiae* oder der *Summa de homine*, in zwei getrennten Reihen die Definitionen der „sancti" und der „philosophi" behandelt werden, da ist die letztere Reihe ebenfalls stark durch die betreffenden Partien der aristotelischen Schrift beeinflußt, so daß schon deshalb auch hier Plato eine bedeutende Rolle spielt. Dabei ist die Stellungnahme zu ihm keineswegs immer eine ablehnende; wo es sich darum handelt, eine materialistische Auffassung zu bekämpfen, wird eine ganze Beweisreihe Plato entnommen.

1. Eine derartige Auffassung verbirgt sich unter der Lehre, wonach die Seele die Harmonie des aus Entgegengesetztem gebildeten Körpers sein soll. Die Ansicht wurde, wie Albert ausführt, zuerst von Empedokles vertreten und fand später große Verbreitung. Sie ist im Wesen materialistischer Natur, denn das Wort Harmonie kann nur zwei Bedeutungen haben: entweder ist das Mischungsverhältnis der einzelnen Bestandteile des Körpers gemeint, oder aber die Mischung und Zusammensetzung der Stoffe selbst heißt Harmonie[1]. Die Kritik besteht in

[1] *De an.* l. I, t. 2, c. 8, p. 161 a: Cuius sententiae Empedocles fuit defensor primus, qui nullam omnino formam in entibus esse dicebat . . . Harmonia habet in se nisi duo: aut enim harmonia dicitur ipsa ratio proportionis, qua commiscentur et componuntur commixta et composita: aut etiam ipsa mixtio vel compositio vocatur harmonia. — Vgl. Arist., *De an.* I, 3, p. 407 b 32—33: *καίτοι γε ἡ μὲν ἁρμονία λόγος τίς ἐστι τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις.* Das Wesentliche dieser Lehre liegt darin, daß sie zwar in den physischen

De anima[1] aus einer weiteren Ausführung dessen, was von Aristoteles im ersten Buche von *Περὶ ψυχῆς*[2] gesagt wird. In der *Summa de homine*[3] schließt sich hieran die Bemerkung, daß auch Gregorius Nyssenus[4] diese Ansicht berühre, er lege sie aber dem Dinarchus und Symias in den Mund, die die Seele mit der Harmonie, den Körper mit der Leier verglichen. Einen Gegner fänden sie dabei an Sokrates, der dieser Behauptung widerspreche. Dann tritt die Person des „Gregorius Nyssenus" fast völlig zurück, an ihre Stelle tritt als eigentliche Quelle der nun folgenden sechs Gegengründe der platonische *Phaedo*[5].

1. Wenn das Lernen eine Wiedererinnerung ist, so muß die Seele schon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper existiert haben. (Dies ist aber nicht möglich, wenn sie nur die Harmonie eben dieses Körpers bildet.) Der Beweis für die Voraussetung ist schon an früherer Stelle im *Phaedo* enthalten.

2. Die Seele widersetzt sich dem Leibe und herrscht über ihn, beides ist einer Harmonie unmöglich.

3. Eine Harmonie kann mehr oder weniger Harmonie sein, bei der Seele gibt es kein Mehr oder Minder.

4. Die Harmonie ändert sich durch verschiedene Zusammensetzung, die Seele nicht.

5. Die Harmonie ist nicht für Tugend und Schlechtigkeit empfänglich wie die Seele.

6. Die Seele kann auch losgelöst vom Körper mit einander entgegengesetzten Zuständen behaftet sein, ist also Substanz und

Funktionen etwas Übermaterielles sieht, daß sie aber ein Substrat für diese Funktionen im Sinne einer besonderen seelischen Substanz leugnet: eine verfeinerte Form des Materialismus.

[1] c. 2. c. 8. [2] c. 4. [3] qu. 4, a. 5.

[4] Womit Albert hier wie immer den Bischof von Emesa, Nemesius, meint. Dessen Werk „*Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*" kursierte noch bis ins 16. Jahrhundert hinein unter dem Titel „*Libri 8 de philosophia*" als Werk Gregors von Nyssa, sodaß die Verwechslung der beiden Personen erklärlich wird. Vgl. Domański, *Psychologie des Nemesius. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* Bd. III, Heft 1, S. XI.

[5] Bei Borgnet der „*Phaedrus*". Zur Erklärung vgl. oben S. 22, Anm. 1. Wie Schneider, *a. a. O.* S. 12, Anm. 2 dazu kommt, die Auffassung der Seele als einer Harmonie des Leibes Plato selber zuzuschreiben, und das noch unter Berufung auf die Stellen des *Phaedo*, in denen Platos Polemik gegen diese Auffassung enthalten ist, bleibt uns unverständlich.

Substrat; anders die Harmonie, sie ist eine Qualität und nur Eigenschaft an einem Substrat.

Wenn mithin die Seele nicht Harmonie sein kann, so will Nemesius doch zugeben, daß sie an der Harmonie teilnimmt. Sie ist deshalb ebensowenig Harmonie wie sie Tugend ist, weil sie diese besitzt.

Albert erklärt die Gegengründe ohne genauere Prüfung insgesamt für stichhaltig; nimmt aber den ersten aus, da er ihm wegen der zugrunde liegenden Präexistenzlehre nicht zustimmen kann[1].

[1] *De creat.* l. II, q. 4, a. 5, p. 52 a b; 54 b. Die Schrift des Nemesius hat dem Mittelalter zur Zeit Alberts in zwei lateinischen Übersetzungen vorgelegen. Die erste stammte wahrscheinlich aus dem 11. Jahrh.; ihr Verfasser war Alfanus, 1058—1085 Erzbischof von Salerno (vgl. Baeumker, *Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius' Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* in *„Wochenschrift f. klass. Philologie."* 1896, Sp. 1096). Wie Dittmeyer (*Blätter für d. bayer. Gymnasialschulwesen*, XXIV [1888], S. 454—55) nachwies, ist sie mit der von Holzinger 1887 veröffentlichten *„Versio Latina"* identisch. Die zweite Übertragung wurde durch einen Statthalter Barbarossas, Richard Burgundio von Pisa, im Jahre 1159 hergestellt und durch Burkhard in fünf Wiener Gymnasialprogrammen aus den Jahren 1890—91; 91—92; 95—96; 99—1900 und 1900—1901 ediert. Die Frage, welche von beiden Übersetzungen Albert vorgelegen hat, ist durch einen Vergleich leicht zu entscheiden. Zu dem Zwecke stellen wir die dem Nemesius entnommenen Stücke der obigen Beweisführung den betr. Partien der beiden Übersetzungen gegenüber:

Alfanus (c. 2, p. 30 s.)	**Albert** (p. 52 b)	**Burgundio** (c. 2, p. 8 s)
Si disciplinae rememorationes sunt, erat nostra anima, antequam in homine fieret. Sed si harmonia est, prius quidem non erat ...	1. Si doctrinae sunt rememorationes, erat anima nostra, antequam in humana specie generaretur: si autem harmonia est, prius quidem non erat.	1. Si doctrinae rememorationes sunt, erat nostra anima, antequam in humana specie generaretur. Si autem harmonia est, prius quidem non erat, ...
2. Amplius, anima et repugnat corpori et principalem obtinet rationem dominans ei. Sed harmonia neque praecedit neque oppugnat. Non est igitur anima harmonia.	2. Amplius, anima quidem adversatur corpori et habet rationem principatus in ipso: harmonia autem nec praeest nec adversatur: non igitur anima est harmonia.	2. Amplius, anima quidem et adversatur corpori et principatus habet rationem ... harmonia autem neque praeest neque adversatur. Non igitur anima est harmonia.
3. Item harmonia ab harmonia magis et minus est harmonia in remittendo et intendendo rationem harmoniae. Impossibile	Amplius, harmonia magis et minus est harmonia intensione et remissione.	3. Amplius, harmonia (harmonia) magis et minus est harmonia in remissione et intensione, in ratione autem harmoniae

2. Sehen wir hier, wie Albert sich der Hülfe Platos bedient, eine falsche Lehre abzuwehren, so wendet er sich bei der Besprechung einer von dieser nicht wesentlich verschiedenen Ansicht

Alfanus	Albert	Burgundio
namque est magis et minus habere, nisi in sonoritate. Si enim acutus et gravis sonus deinceps permutentur, rationem quidem servabunt eandem in magnitudine vocum, sed permutationem suscipit harmonia secundum sonoritatem magis et minus extensa. Anima autem ab anima non erit magis et minus. Harmonia autem non erit anima.		hoc impossibile est. Impossibile enim est rationem quod magis et minus habere, sed unum sunt harmonia. Si enim complexae acuta vox et gravis superintendantur, rationem quidem eandem servant in magnitudinibus vocum, alterationem autem suscipit harmonia secundum compactionem. Anima autem anima non est magis et minus. Non igitur harmonia est anima.
4. Amplius, anima virtutem et malitiam suscipit. Harmonia autem concordiam et discordiam non suscipit. Harmonia igitur non est anima.	4. Amplius, harmonia alterationem suscipit secundum diversam compositionem: anima non: ergo non est harmonia: Anima autem non est magis et minus, ergo anima non est harmonia.	4. Amplius, anima virtutem et malitiam suscipit, harmonia autem compactionem et incompactionem non suscipit. Non ergo anima harmonia est.
5. Item anima suscipiendo contraria secundum partem, substantia est et subiectum. Sed harmonia qualitas est et in subiecto. Substantia autem a qualitate aliud. Igitur ab harmonia anima aliud.	5. Amplius, anima virtutem et malitiam suscipit: harmonia non: ergo, etc.	5. Amplius, anima cum suscipiat contraria seorsum, substantia est et subiectum. Harmonia autem qualitas est et in subiecto. Substantia autem a qualitate aliud est. Et anima ergo ab harmonia aliud est.
— — —	6. Amplius, anima cum suscipiat contraria seorsum, substantia est et subiectum: harmonia autem qualitas est et in subiecto: substantia autem a qualitate aliud est: anima ergo ab harmonia aliud est.	— —
Harmonia autem participare animam nihil inconveniens. Sed non propter hoc harmonia erit. Neque enim, quia virtute participat, virtus erit anima.	— Nempe harmoniam participare animam non inconveniens: sed non ex hoc harmonia est ... Neque enim quod virtutem participat virtus est.	Harmonia nempe participare animam non est inconveniens, sed non ex hoc harmonia est; neque enim quod virtute participat, virtus est.

Der Vergleich ergibt, daß nur die Übersetzung des Burgundio in Betracht kommen kann, wenn eine der beiden Übersetzungen dem Albert als Vorlage gedient hat. Eine Bestätigung dieses Resultates bieten auch z. B. die

gegen Plato selbst. Empedokles hatte die Seele aus dem Einklang der vier Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde oder, nach einer noch gröberen Fassung, aus diesen Elementen selbst bestehen lassen. Er wurde hierzu durch den rezeptiven Charakter

Zitate in *S. theol.* p. II, q. 72, m. 4, a. 3, p. 46 a b (= Nem. c. 2; Burkhard p. 15 s.; Holzinger p. 41—43). Zweifel könnte in dieser Beziehung nur der Punkt drei und vier erwecken. Albert zerreißt nämlich den dritten Beweis des Nemesius, indem er das von diesem beigebrachte erläuternde Beispiel vor der Hand ausläßt, und den Nachsatz nebst Schluß gleich an die erste Prämisse anfügt. Dies wäre an sich nicht merkwürdig, da auch aus dem ersten Beweise ersichtlich ist, wie Albert alles überflüssige Beiwerk ausläßt, und nur den Hauptgedanken des Nemesius wiedergibt. Eine Schwierigkeit bietet nur der vierte Beweis Alberts, der sich in der Beweisführung des Nemesius nicht findet; es ist jedoch auf den ersten Blick klar, daß er von Albert aus dem eben erwähnten Beispiel zum dritten Beweise gebildet worden ist. Im übrigen stimmt der Text bei Albert fast wörtlich mit dem des Burgundio überein. Es ist jedoch noch hervorzuheben, daß Albert die Schlußbemerkung „nempe harmoniam etc." zu einem *Phaedozitat* stempelt, daß sich die Stelle jedoch im *Phaedo* nicht findet; auch Nemesius wird wohl die Bemerkung „quae in Phaedone Platonis positae sunt" (*a. a. O.* p. 8) auf diesen Satz mitbezogen haben.

Damit sind wir bei der Frage angelangt, wie es um die Übereinstimmung Alberts mit dem platonischen Texte steht. Bei Plato bewegt sich die Beweisführung im Rahmen eines Dialogs zwischen Sokrates und Simmias (*Phaed.* 91 C—95 A). Der erste Beweis ist dort noch ausführlicher gehalten als bei Nemesius (*Phaed.* 92), der zweite steht an letzter Stelle (*Phaed.* 94), ihm ist eine weitausgreifende Schilderung der Macht der Seele angefügt. Doch ist die Ordnung des Nemesius daraus erklärlich, daß sich etwas Ähnliches auch bei Plato an den ersten Beweis anschließt, eine Erörterung darüber, daß die harmonia im Zusammengesetzten nicht das Leitende ist, sondern im Gegenteil von den Komponenten abhängt, eine Erörterung, auf die Plato selbst bei seinem letzten Beweise zurückgreift. Dann folgt Beweis drei: das erläuternde Beispiel und mithin Alberts Beweis vier findet sich bei Plato nicht. Alberts fünfter Beweis tritt bei Plato in weiterer Ausspinnung und in anderer Form auf, der sechste fehlt wieder ganz. Dem Gedanken nach findet er sich bei Plotin, der ebenfalls kurz die platonischen Argumente wiederholt hatte: IV, 6. 8. 462: *Καὶ ὡς τὸ μὲν [ψυχὴ] οὐσία, ἡ δ' ἁρμονία οὐκ οὐσία.* Zitiert bei Domański, *a. a. O.* S. 8, Anm. 2.

Wir haben noch einige Worte über die von Albert erwähnten Vertreter der behandelten Lehre, den „Dinarchus" und den „Synna", hinzuzufügen. Ein Blick in Nemesius zeigt, daß statt des letzten Namens Symiae zu lesen ist. Es handelt sich also um dieselbe Person wie im platonischen *Phaedo*; und statt des in allen Nemesiushandschriften stehenden „*Λειναρχος*" setzt schon Matthaei in seiner Ausgabe des griechischen Textes „*Δικαίαρχος*", denn dieser hat die vorliegende Ansicht über die Seele vertreten. Vgl. Plutarch, *Plac. phil.* IV, 2: *Δικαίαρχος ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων.* Dasselbe sagt Stobaeus, *Ecl.* I. 49. Vgl. H. Diels, *Doxogr. Graeci* S. 387.

des Intellekts, der ihn in der Seele etwas der Materie Ähnliches erblicken ließ, und durch den erkenntnistheoretischen Grundsatz verleitet, wonach alles Erkennen durch eine assimilatio cognoscentis et cogniti bewirkt wird. So kam er zu dem Satze: simile simili cognoscitur, der, von Empedokles aufgestellt, wie Albert sagt, fast vom ganzen Altertum und auch von Plato angenommen wurde[1]. Schon Empedokles forderte für das Zustandekommen der Erkenntnis nicht das Vorhandensein der Dinge selbst in der Seele, sondern begnügte sich mit dem Satze, daß die Prinzipien des Seins und des Erkennens dieselben sind. Da er in den ersteren die Elemente sah, durch deren Verbindung und Trennung alles Entstehen und Vergehen zu erklären ist, so kam er dazu, die Seele aus einem Komplex eben dieser Elemente bestehen zu lassen. War hiernach die materialistische Auffassung von der Seele bei Empedokles durch dessen Physik bedingt, so war es die Physik Platos, die ihn zu einer spiritualistischen Definition der Seele kommen ließ. Die Grundgedanken des Empedokles übernahm auch er und erklärte ebenfalls, daß die Seele aus den Elementen als den Seinsprinzipien bestehen müsse. Unter diesen verstand er jedoch nicht die vier Grundstoffe, sondern die Formen der Dinge — das Erkennen ist Wiedererinnerung an die Ideen, mit denen die Seele von Beginn ihres Seins an verbunden ist — oder, das Verhältnis der beiden Bestimmungen wird nicht näher angegeben, die Zahlen Eins bis Vier, die das Wesen der einfachen mathematischen Gebilde: Punkt, Linie, Fläche und Körper, und somit das der Dinge ausmachen. Auf diese Zahlen führt auch die Betrachtung der Erkenntnisvermögen, als deren Wesen Plato, wie wir noch sehen werden, ebenfalls die vier ersten Zahlen hinstellt[2].

[1] Emped. *Fragm.* 109, von Albert zitiert *De an.* l. I, t. 2, c. 2, p. 140 a. Arist., *De an.* I, 2. p. 404 b 13—14.

[2] *A. a. O.* p. 140 a ss.; vgl. *S. de hom.* q. 3, a. 1, p. 22 b; Arist., *De an.* I, 2. p. 404 b 16—27. Als Beleg für diese Ansichten Platos gibt Albert mit Aristoteles den *Timaeus* an. Dort findet sich jedoch die Lehre, daß die Seele aus den Elementen besteht, nicht; in der Darstellung in 34 B ss. (vgl. 41 D), auf die die Ausführungen bei Albert zurückgehen, wird nur gesagt, daß sie alle Zahlverhältnisse in sich befaßt. Zu einer völligen Gleichsetzung mit dem Mathematischen sind wir nicht berechtigt. Der Auffassung Alberts dürfte wohl auch hier (s. unten) die Lehre des Speusipp oder des Xenokrates zugrunde liegen. Vgl. Zeller, *Die Phil. d. Gr.* II, 1[4] S. 777; 781.

Albert stimmt der erkenntnistheoretischen Grundlegung der Lehre Platos im wesentlichen zu. Zum Ergebnis selbst nimmt er keine Stellung. Die Lehre von der Zusammensetzung der Seele aus Zahlen wird — ohne Bezugnahme auf Plato — erst da kritisch behandelt, wo sich Albert mit der Ansicht beschäftigt, die die Seele für eine sich selbst bewegende Zahl erklärt. Diese Definition selbst bringt Albert ebenfalls in verschiedenen Zusammenhängen mit Plato in Verbindung. Wir werden uns deshalb im folgenden mit ihr zu beschäftigen haben.

3. Albert nennt eine Reihe von Philosophen, die die Lehre in verschiedener Form vertreten. Das Wesentliche, worum es sich bei ihnen handelt, ist die Behauptung, daß die Seele sich selbst bewegt und durch diese ihre Bewegung den Körper in Bewegung setzt, und die Annahme, daß diese Bestimmung zum Wesen der Seele gehört und einen Bestandteil ihrer Definition ausmacht. Plato, so meint Albert, bringt diese Lehre mit der von der Zusammensetzung der Seele aus Zahlen in Verbindung, welche nur unter der Voraussetzung jener möglich ist. Wenn mehrere Bestandteile (Zahlen) zur Einheit eines Wesens verbunden werden sollen, so kann das nur dadurch geschehen, daß ein Teil als bewegender dem andern als dem bewegten gegenübersteht, nicht aber, wenn alle Teile bewegt oder alle bewegend wären[1]. So ist die Seele ein numerus seipsum movens oder, da alle ihre Bewegungen von dem Verhältnis dieser Zahlen, der „harmonischen" Zahlen, abhängt, ein numerus harmonicus seipsum movens und, mit einer leichten Wendung des Gedankens, eine substantia intellectualis ex seipsa mobilis secundum numerum harmonicum[2]. Die Behauptung, daß die Selbstbewegung zur Definition der Seele gehört, wird schnell durch einen Hinweis auf die Unvollkommenheit der Bewegung als solcher abgetan; das Ding, dem die Bewegung nicht nur als Subjekt anhaftet, sondern zu dessen Wesen

[1] *De an.* l. I, t. 2, c. 6, p. 152 a.

[2] *Top.* l. II, t. 1, c. 6, p. 306 a; *S. theol.* p. II, q. 69, m. 2, a. 1, p. 11 b; q. 68, p. 16 b. Nach Plutarch, *an. procr.* c. 1, 5 wurde die obige Definition noch nicht von Plato, sondern von Xenokrates aufgestellt, der sich dabei jedoch an den *Timaeus* anschloß. In der letzten der angeführten Stellen schreibt Albert die Definition dem Pythagoras zu. Über ihren Ursprung vgl. unten.

sie gehört, muß höchst unvollkommen sein[1]. Dann wendet sich Albert, z. T. mit den Gründen des Aristoteles, und unter öfterem Hinweis auf seine eignen Ausführungen im *Kommentar zur Physik* gegen die Lehre, daß das erste Prinzip der Bewegung, bei der Körperbewegung also die Seele, durch sich selbst bewegt sein müsse, daß ihm also die Bewegung als ihrem Subjekte anhafte. Er tritt der Auffassung bei, wonach in jeder Ordnung von Dingen der erste Beweger unbeweglich ist. Die Identifizierung der Seelenbewegung mit einer Ortsbewegung gibt Albert das wichtigste Gegenargument gegen die bekämpfte Theorie an die Hand. Nach Aristoteles, dessen Gedanken er genau übernimmt, gibt es nur viererlei Bewegung: die Bewegung von einem Punkte des Raumes zum andern, die (qualitative) Veränderung, das Abnehmen und das Zunehmen. Nach einer von ihnen würde sich die Seele zu bewegen haben. Da nun diese vier Arten alle eine Beziehung zum Raume und zum Orte einschließen[2], so wird also auch der Seele eine örtliche Bestimmtheit anhaften, wenn ihr eine der gekennzeichneten Bewegungsarten zukommen soll. Dies ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Seele ein Körper ist, ein Gedanke, der wegen der gegenständlichen Allgemeinheit des Erkenntnisvermögens a limine abgewiesen wird[3]. Noch auf anderem Wege kommt Albert (mit Aristoteles) zu demselben Resultat. Setzte schon der vorige Beweis das voraus, was er zu beweisen hatte, daß es nämlich nur körperliche Bewegungen gibt (denn nur von solchen gilt die aristotelische Einteilung), so wird hier sogar angenommen, daß die Bewegung der Seele in einer Ortsveränderung bestehen müsse, da Aristoteles

[1] *De an.* l. I, t. 2, c. 5, p. 147 b: Amplius motus est actus imperfectus et imperfecti ... erit igitur hoc maxime imperfectum in quo motus iam non est solum ut in subiecto, sed intrat in essentiam ipsius, sicut diffiniens intrat in essentiam diffiniti: esset igitur anima imperfectissima inter omnes res, si motus esset diffinitivum eius.

[2] Dies wird im einzelnen nachgewiesen: *De an.* l. I, t. 2, c. 5, p. 148 b.

[3] *A. a. O.* 148 a b: Cum autem quatuor sint motus species ... oportet concedere quod si anima movetur, quod ipsa aut secundum unam istarum specierum motus movetur aut secundum plures earum aut secundum omnes ... Ergo et locus convenit ei per se quia omnes isti motus sunt in loco secundum aliquem modum ... Anima igitur erit in loco circumscripta, ita quod principium, medium et finem est ei assignare in loco: ergo ipsa erit corpus ... Sequitur autem etiam quod ipsa non sit cognoscitiva omnium: quoniam ... potentia determinata corporeitate non potest fieri omnia.

dies in seiner Physik für jedes erste sich selbst Bewegende als notwendig nachgewiesen habe. Wenn — unter dieser Voraussetzung — die Seele sich bewegt, so wird sie sich z. B. nach oben bewegen: dies ist aber eine wesentliche Eigenschaft des Feuers, oder nach unten: eine Eigenschaft der Erde, kurz, um volle Bewegungsfreiheit zu haben, muß sie von jedem der vier Elemente etwas an sich tragen[1].

Nach diesen allgemeinen Auseinandersetzungen folgt bei Albert eine spezielle Würdigung der platonischen Lehre, wie sie im *Phaedrus*[2] und im *Timaeus* dargestellt wird.

Zunächst beschäftigt sich Albert in einer Digression mit einer Reihe von Gründen für die Selbstbewegungstheorie, wie sie im *Phaedrus* enthalten sein sollen. Die ersten vier bilden eine Variation des Gedankens, daß nichts einem andern etwas mitteilen kann, das es nicht selbst besitzt. Das, was ein Beweger dem Bewegten mitteilt, ist nun die Bewegung. Der Beweger muß also die Bewegung in sich haben und mithin selbst bewegt werden. Damit ist bewiesen, daß alles, was durch sich bewegt ist, bewegt wird. Der fünfte Beweisgrund stellt die Seele als Bewegungsursache zwischen den primus movens und das ultimum motum und schließt dann, daß sie eine bewegt-bewegende Ursache sein muß. Weiter: die Bewegung ist ebenso ein Akt des Bewegenden wie des Bewegten. Wie sie nun diesem als ihrem Subjekt anhaftet, so tut sie es auch jenem. Endlich, der wichtigste Grund ist der, welcher aus dem Wesen der Seele als einem Zahlenkomplex auf ihre Selbstbewegung

[1] *A. a. O.* p. 149 a b: Amplius ex quo locales habet motus omne quod physice quocumque motu per se movetur, et ea sunt eiusdem naturae quorum motus est ad locum unum eundem, si detur anima sursum moveri, ipsa erit ignis vel igneae naturae. Si vero detur deorsum moveri, ipsa erit terra vel terreae naturae: quoniam isti motus sunt istorum corporum. Eodem autem modo sequitur quod aliquid sit de natura mediorum elementorum, si dicatur ad loca mediorum elementorum moveri per naturam. Quoniam autem omne quod est primum movens seipsum, movet se secundum motum localem ... et anima est primum movens seipsum in suo ordine, oportet quod anima moveat seipsam loci mutatione. — Zu den oben entwickelten Ausführungen Alberts vgl. Arist., *De an.* I, 3, p. 405 b 31—406 a 30.

[2] In *Phys.* l. VIII, t. 2, c. 8, p. 584 a läßt Albert die Lehre von der Selbstbewegung der Seele im *Phaedo* enthalten sein. Hierzu verführt ihn wohl der bei Plato angefügte Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele. Vielleicht haben wir es aber auch nur mit einer falschen Auflösung des „fedrus" der Hs. zu tun, das den *Phaedo* wie auch den *Phaedrus* bezeichnet. Vgl. oben S. 22, Anm. 1.

schließt. Wir haben ihn schon oben wiedergegeben[1]. Die Kritik wendet sich zunächst gegen die Anwendung des Grundsatzes: nihil dat alii quod non habet. An sich ist er nicht falsch, man muß jedoch schärfer zusehen. Wie bei dem erwärmenden Feuer nicht das Feuer es ist, das warm macht, sondern die von ihm ausgehende Wärme, ebenso ist die Seele für die von ihr ausgehende Bewegung nur Wirkursache, nicht Formalursache. Die Bewegung ist „ab ipso . . . non in ipso". Der Grundsatz, daß das Ding, wovon ein Drittes eine Eigenschaft hat, diese Eigenschaft selbst in höherem Maße besitzen muß, gilt nur, wo etwas der Form nach an einem anderen teilhat, nicht wo es von diesem als Wirkung ausgeht. Es ist wahr, daß die Seele zwischen der ersten bewegenden Ursache und dem letzten Bewegten der Entstehung nach in der Mitte liegt. Hinsichtlich der Bewegung des Körpers ist sie dagegen selbst primum movens und steht zu dem, was im beseelten Körper das letzte Bewegte ist, in keiner Beziehung[2]. Das Argument, wonach die Bewegung ein Akt des Bewegenden wie des Bewegten ist, wird leicht entkräftet, indem Albert darauf hinweist, wie dies eben von beiden Teilen in ganz verschiedener Weise gilt. Die Bewegung ist nur im Bewegten als in ihrem Subjekt, der Beweger ist der, wovon die Bewegung ausgeht.

Eine längere Widerlegung widmet Albert dem letzten platonischen Beweisgrunde, indem er dessen Grundlage, wonach die Seele eine harmonische Zahl ist, angreift. Wie er hier ausführt, hat Plato diese Theorie aufgestellt, weil die Seele nach einem bestimmten Verhältnis (secundum harmoniam) mit dem Körper vereinigt ist, weil sie insbesondere die von ihr verursachte Bewegung des Körpers und ihr Erkennen nur an Objekten vollzieht, die ihr proportioniert sind. Diese Proportion findet sich nun zuerst in

[1] *De an.* I, t. 2, c. 6, p. 151 a b. Albert meint, diese Gründe fänden sich im ganzen *Phädrus* verstreut, auch nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach. Über die Quellen Alberts vgl. oben S. 25.

[2] Was Albert mit diesen unklaren Worten sagen will, ist nicht mit Bestimmtheit anzugeben. Vermutlich ist folgendes gemeint: Die Seele steht zwar insofern zwischen der ersten Ursache und dem letzten Bewegten (der Materie) in der Mitte, als sie von jenem bewegt wird und für dieses die nähere Bewegungsursache darstellt. Bei der Körperbewegung (die hier allein in Betracht kommt) verhält sie sich jedoch einzig und allein bewegend, da sie an der Materie keinen Teil hat.

den Zahlen, so daß die Seele nach harmonischen Zahlen eingerichtet zu sein scheint, also mehrere Elemente in sich faßt, von denen das eine bewegend und das andere bewegt sein muß. Eine genauere Betrachtung der bei der Seele vorliegenden Verhältnisse zeigt Albert jedoch, daß diese nicht aus formalen Zahlen, sondern aus in Harmonie stehenden, gezählten, realen Bestandteilen, oder materiellen Zahlen bestehen muß. Diese sind proportioniert wie Kräfte (potestates), die einerseits zu ihren Teilen und Subjekten, anderseits zu den in der Naturordnung vorangehenden Kräften im Verhältnis stehen. Derartige Verhältnisse finden sich nun aber in der Seele, die den Intelligenzen, deren Erleuchtungen sie empfängt, und anderseits ihren Kräften oder virtuellen Teilen und deren Subjekt, dem Körper, und seinen Organen proportioniert ist. In dieser Proportion wird die Seele von der Intelligenz und der ersten Ursache bewegt — aber durch diese ihre Bewegung bewegt sie den Körper nicht; auch ihre Vermögen bewegen einander, wenn ein höheres auf ein niederes einwirkt — doch dies geschieht, anders wie bei der Körperbewegung, durch Befehl (imperium). Bei der letzteren bewegen jedoch alle Teile der Seele den organischen Körper und seine Teile, daß er dem folgt, was er erstrebt und das flieht, was ihm hinderlich ist. Bei dieser Bewegung wird die Seele nicht bewegt. Bei all dem Genannten finden sich Verhältnisse, aber diese Verhältnisse sind nicht die harmonischer Zahlen, sondern die von Dingen, die in harmonischer Art zusammengesetzt und gezählt sind [1].

Im weiteren Verlaufe der Erörterungen wendet sich Albert — wieder im Anschluß an den aristotelischen Text — der besonderen Art und Weise zu, in der der *Timaeus* die Lehre von der Seelenbewegung darstellt. Sind einerseits auch hier die Gedanken Platos wegen der schon bei Aristoteles hineinbezogenen Lehre, daß die Seele aus den Elementen (Zahlen) bestehe, nicht völlig einwandfrei wiedergegeben, so können wir doch insofern einen bedeutenden Fortschritt konstatieren, als Albert hier die aristotelischen Vorstellungen über Bewegung von seiner Auffassung der platonischen Lehre fernhält und die Theorien über die Bewegungen der Seelen-

[1] *A. a. O.* p. 151 b – 153 a.

kreise richtig auf die verschiedenen Arten der geistigen Bewegung beim Erkennen, Meinen, usw. deutet[1], eine Auffassung, deren Einzelheiten uns noch später beschäftigen werden. Wenn Albert auch ausdrücklich hervorhebt, daß Plato bei der Bewegung der Seele nicht an die der irdischen Körper gedacht hat, so erklärt er doch, daß die Bewegungen der Seele auch dann körperlicher Art seien, wenn man sie der der Himmelskörper gleichsetze[2], glaubt aber auch abgesehen hiervon dem Intellekt die Kreisbewegung absprechen zu sollen, da dieser selbst eher der Ruhe als der Bewegung gleiche[3].

Zum Schlusse haben wir noch davon zu handeln, wie Albert der Lehre von der Selbstbewegung der Seele in der *theologischen Summe* gegenübersteht. Hier wird eine besondere Stellungnahme Alberts dadurch bedingt, daß er eine Definition Alkuins, worin die Seele als semper in motu befindlich bezeichnet wird, irrtümlich für augustinisch hält[4]. Der vermeintliche Ausspruch des von

[1] *A. a. O.* c. 7, p. 154 a—156 a. Vgl. Arist. *a. a. O.* p. 406 b 26—407 a 2. Dieselbe Auffassung der Selbstbewegung findet sich auch in der schon zitierten Stelle der *Physik*, p. 584 b: Faciendo ... intelligibilia in eo quod sunt intelligibilia movet se intellectus: et quod sic movet se, est causa motus localis: quia scientia intellectus et conceptio est causa motus localis in habente intellectum.

[2] *A. a. O.* p. 156 a b.

[3] *A. a. O.* p. 158 b. Vgl. Arist. p. 407 a 32 s.: *ἔτι δὲ ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἑστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει.*

[4] *S. theol.* p. II, q. 69, m. 1, p. 8 a: Item, Augustinus sic: Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax. Albert hält Augustin hier für den Verfasser des *Liber de spiritu et anima* (vgl. *a. a. O.* p 7 b: Augustinus sic in libro de spiritu et anima ...) und damit für den Urheber der obigen Definition. Nach *a. a. O.* q. 70, m. 2, p. 22 b: de spiritu et anima qui Augustini dicitur ... ist anzunehmen, daß ihm die Verfasserschaft Augustins wieder zweifelhaft geworden ist. *Isag. in libr. de an.* c. 2, p. 508 b bemerkt er, ohne selbst Stellung zu nehmen: Sed alii dicunt quod Augustinus non composuit hunc librum: et ratio est quia in libro retractationum, ubi enumerat omnes libros suos, nihil dicit de illo. Noch weiter geht er *Sent.* l. I, d. 8, a. 25, p. 257 b, wo er die Autorschaft Augustin ab- und einem gewissen Guillelmus Cisterciensis (wahrscheinlich dem Abt von Alba Ripa, Zisterzienser um 1156) ebenfalls irrtümlich zuspricht. Vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 376, Anm. 2; Fr. Pangerl, *Studien über Albert den Großen. Beiträge zur Würdigung seiner Wissenschaft und seiner wissenschaftlichen Methode. Ztschr. f. kath. Theol.* XXXVI (1912), S. 542. — Dem Sinne nach findet sich der in Frage stehende Satz auch in Augustins Schrift *De immortalitate animae.* Vgl. Storz, *a. a. O.* S. 149.

ihm hochgeschätzten Kirchenlehrers greift zweifellos auf die Lehre Platos zurück; da nun Albert Augustin nicht offen zu widersprechen wagt, so sieht er sich in die Notwendigkeit versetzt, den Standpunkt Platos mit dem seinigen zu harmonisieren. Zu diesem Zwecke muß er den ersteren umzudeuten versuchen. Während sich das „semper in motu" im platonischen Sinne zweifellos auf die natürliche Lebendigkeit und Selbstbewegung der Seele bezieht, so versteht Albert es hier lediglich von der aktiven Fähigkeit der Seele, den Organismus zu bewegen. Die Berechtigung hierzu leitet er aus der Bestimmung her, daß die Seele eine Zahl ist. Pythagoras nenne die Seele eine sich selbst bewegende Zahl und Plato eine intellektuelle, gemäß einer harmonischen Zahl aus sich selbst heraus bewegliche Substanz; denn alles, was als Bewegendes und Bewegtes einander proportioniert ist, solle dies nach ihm einer harmonischen Zahl entsprechend sein. Diese sei aber abhängig von der Zahl der bewegenden Vermögen, derjenigen der bewegten Organe und der Dispositionen und Figuren, in denen ihr Bewegtwerden erfolgt[1]. Bei einer solchen Auffassung war dann allerdings kein Widerspruch nötig, da Albert auch anderwärts[2] durchaus betont, daß er die Urheberschaft der Seele be-

[1] *A. a. O.* p. 10 a: ... dicitur semper in motu eo quod semper influit potentiam motivam ad opera vitae secundum propriam periodum uniuscuiusque vivi. Et ideo dicit Pythagoras quod anima est numerus seipsum movens... Ideo etiam dixit Plato quod anima est substantia intellectualis ex seipsa mobilis secundum numerum harmonicum. Omnia enim quae ad se invicem proportionantur ut motivum et mobile, dicebat Plato secundum numerum harmonicum proportionari, qui numerus est in numero potentiarum moventium et numero organorum motorum et dispositionum figurarum quibus aptantur ad motum. Vgl. Nemes. *a. a. O.* c. 2. (Burkh. p. 3): Pythagoras vero numerum seipsum moventem substantiam intelligibilem ex seipsa mobilem secundum numerum enharmonicum. Stob. *Ekl.* I, 9 ed. Wachsm.; Diels, *a. a. O.* S. 386. — Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1. S. 1019 und Anm. 2; Domański, *a. a. O.* S. 31 f.; Schneider, *a. a. O.* S. 376—78. — Eine historisch richtige Auffassung der Lehre von der Selbstbewegung der Seele vertritt Albert in *De nat. et or. an.* t. 2, c. 1, p. 400 a b; vgl. hierzu unten Kap. II. — Es sei noch erwähnt, daß Alexander von Hales, der sonst ebenfalls auf dem Boden des aristotelischen Seelenbegriffs steht, den Ausdruck „semper in motu" in seiner platonischen Bedeutung annimmt. Vgl. K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus. Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Philos.-hist. Kl.* 24. Bd. (1876), S. 113.

[2] Vgl. *De an.* l. I, t. 2, c. 5, p. 147 a.

züglich der Körperbewegung nicht leugnet. Die Stelle bietet ein charakteristisches Beispiel für die Art und Weise von Alberts Synthese.

Was Alberts positive Stellungnahme in der Frage nach der Bewegung der Seele anbelangt, so erklärt er sich mit Aristoteles, Avicenna, Averroes, Costa-ben-Luca und Avendeath dahin, daß die Seele unbeweglich ist, aber den Körper bewegt und akzidentell durch dessen Bewegungen mitbewegt wird[1].

4. Damit wäre die Polemik Alberts gegen Plato in der Frage nach der Seelendefinition erledigt. Doch noch ist die Stellung, die er in der Frage zu ihm einnimmt, nicht erschöpfend behandelt. Wie wir zu Beginn unserer Erörterungen sahen, daß Albert sich der Hülfe Platos zur Kritik falscher Anschauungen bedient, so sehen wir am Schlusse der Ausführungen über die Definition der Seele, wie er dem attischen Philosophen unbewußt noch weit größere Anerkennung zu zollen gezwungen ist. Wir hörten früher, wie Albert keine eigne Definition der Seele aufstellt, sondern durch eine Kritik der Ansichten seiner Vorgänger zu einem Resultate zu kommen sucht. Was sich dann in dieser Kritik als haltbar erweist, das nimmt er als eigen an und sucht es, wenn nötig, durch weitere Momente, die er ebenfalls anderen Philosophen entnimmt, zu ergänzen. Die endgültige Definition der Seele erhält Albert von Aristoteles. Sie lautet: Die Seele ist das Prinzip und die Ursache des physischen organischen Körpers[2]. Die Unzulänglichkeit der Definition liegt darin, daß sie die Seele nur in ihrem Verhältnis zum Körper und nicht in ihrem eigentlichen Wesen bestimmt. Albert fühlt das selbst recht wohl, sucht aber diesem Mangel nicht durch eine eigne Definition abzuhelfen, sondern schließt

[1] *S. de hom.* q. 3, a. 1, p. 28 a b: Dicendum quod anima non movetur aliqua specie motus ut probant philosophi: Aristoteles et Avicenna, Averroes, Constabulinus (aus Costa-ben-Luca), Alpharabius et Collectanus et multi alii naturales: movet autem corpus ipsa existens immobilis per se, per accidens autem mota motu corporis. Nach Schneider, *a. a. O.* S. 13, Anm. 2, ist das im Text stehende Collectanus aus Toletanus verderbt; mit diesem Namen ist Johannes Hispalensis oder Avendeath gemeint.

[2] *A. a. O.* q. 4, a. 7, p. 56 b ss.; *S. theol.* p. II, q. 69, m. 2, a. 3, p. 18 a: Quaeritur de alia definitione Aristotelis qui dicit quod anima est principium et causa huiusmodi vitae, physici scilicet corporis organici. Vgl. Arist., *De an.* II, 4. p. 15 b 8.

sich an Gegebenes an, das er für richtig befunden hat. Zunächst ergänzt er den Aristoteles durch die allerdings stark neuplatonisch schillernde Bestimmung eines jüdischen Philosophen, des Isaak Israeli, der die Seele als eine im Schatten der Intelligenz geschaffene Substanz definiert[1].

Im gleichen Artikel der *Summa theologiae* wirft Albert die Frage nach der Doppelbestimmung jedoch noch einmal auf und löst sie hier mit aller Klarheit. Es handelt sich um die responsio auf die Einwände des Nemesius (der die Definition Platos befürwortet) gegen die aristotelische Seelendefinition, die geltend machen, daß die Seele nach Aristoteles nur Form des Körpers ist und deshalb ohne diesen gar nicht existieren kann. Albert hält dem entgegen, daß die aristotelische Definition gar nicht das eigentliche Wesen der Seele bestimmen will — wollte sie das, so wäre Nemesius im Recht — sondern die Seele in ihrem Verhältnis zum Körper bezeichnet. Dann formuliert er seinen eigenen Standpunkt dahin: „Es ist zu erwidern, daß wir, wenn wir die Seele an sich untersuchen, dem Plato beistimmen, insofern wir aber die Form der Belebung betrachten, die sie dem Körper verleiht, dem Aristoteles“[2]. Die platonische Definition, auf die hierbei Bezug genommen wird, lautet: „Der Geist ist unkörperlich und immer lebend“[3].

[1] *A. a. O.* a. 2, q. 16: Secundum quod dicit Isaac in libro de definitionibus quod anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata. Über den Ursprung dieser Definition vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 17, Anm. 1; Guttmann, *Die philos. Lehren des Isaac ben Salomon Israeli. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.*, Bd. X, Heft 4, S. 42 u. Anm. 3.

[2] *A. a. O.* p. 16 b: Dicendum quod animam considerando secundum se consentiemus Platoni: considerando autem secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli.

[3] *A. a. O.* p. 16 b: In se autem spiritus est incorporeus, semper vivens, ut dicit Plato. Diese Definition ist ganz im platonischen Sinne gehalten, ohne sich dem Wortlaute nach bei Plato zu finden. *S. de hom.* q. 3, prooem. p. 20 führt Albert als Definition Platos an: anima est substantia incorporea movens corpus. Diese Formulierung findet sich in der Schrift *De differentia animae et spiritus* des Costa-ben-Luca. Dort findet sich auch die Doppelbestimmung des Wesens der Seele. Er bestimmt diese (*a. a. O.* c. 3)

1. hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Körper durch zwei Definitionen des Aristoteles,
2. an sich mit Plato: anima est substantia incorporea movens corpus.

Es bleibt jedoch zweifelhaft, ob Albert in seiner Stellungnahme von Costa-

Diese Bestimmung ist auffallend kurz und wird auch an der Stelle, wo wir sie finden, nicht weiter ausgeführt, da sich Albert dort ausdrücklich mit der aristotelischen Seelendefinition beschäftigt, die nicht nach dem metaphysischen, sondern dem anthropologischen Gesichtspunkt orientiert ist. An anderen Stellen, wo der aristotelische Einfluß hinter dem augustinischen zurücksteht, sind die Fragen nach der Substanzialität und Unkörperlichkeit der Seele Gegenstand der grundlegenden Untersuchungen über deren Wesen[1]. Diese selbst werden zwar ohne Beziehungnahme auf Plato durchgeführt; ihr Resultat, wonach die Seele substantia incorporea ist, wird jedoch fast ständig mit dem Hinweis darauf erwähnt, daß es sich hierbei um eine Lehre Platos handelt. Außerdem finden sich an vereinzelten Stellen Bemerkungen, die die Anschauungen Platos genauer bestimmen. Die Substantialität wird durch die Bestimmungen näher erläutert, daß die Seele aus sich existierende Substanz und Einzelding, und daß sie suppositum und in sich vollendetes Subjekt ist, m. a. W. nicht Teil- sondern vollendete Einzelsubstanz, wie jedes andere Ding auch[2].

Für die Unkörperlichkeit der Seele gilt Plato dem Albert

ben-Luca beeinflußt ist, zumal die Definitionen dem Wortlaut nach sehr wenig übereinstimmen, man hat wohl eher an Avicenna oder Alfredus Anglicus als Quelle zu denken. Vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 18, Anm. 2.

[1] *S. de hom.* q. 2, a. 1—2, p. 10—15; vgl. *a. a. O.* c. 1, prooem. p. 2: Circa primum quaeruntur tria, scilicet quare prius disputandum est de anima et substantia quam de partibus eius vel de corpore vel de coniuncto? Secundo, an anima sit? Et tertio, quid sit anima secundum substantiam ipsius et naturam? Zum letzten Punkte heißt die erste Unterfrage (q. 2, prooem. p. 9): Quorum primum est de diffinitionibus animae secundum quod est substantia quaedam per se existens.

[2] Substantia per se existens et hoc aliquid (*De morte et vita*, t. 2, c. 31, p. 35 b) und suppositum et subiectum in se perfectum (*S. theol.* p. II, q. 9, p. 141 a). Die Angaben stammen in ihrer Formulierung nicht von Plato, entsprechen aber inhaltlich dessen Lehre. Albert beruft sich in der letzten Stelle nicht direkt auf Plato, sondern auf Nemesius, der hier dem Plato folge. Gemeint ist das Resultat der gleich zu Beginn der Schrift des Nemesius stehenden großen Polemik gegen Aristoteles und alle die, welche der Seele den Substanzcharakter absprechen. Dem Wortlaut nach ist die Stelle nicht von Nemesius entlehnt. Mit dem Inhalt der oben angeführten Bestimmungen zeigt sich Albert hier einverstanden (Gregorius Nyssenus Platonem sequens in hoc vera dicentem). Das Nähere werden wir unten behandeln, wo das Verhältnis der Seele zum Körper in Frage steht.

so sehr als die Autorität, daß er da, wo diese in dem Untersatze eines Syllogismus erwähnt wird, als Beweis für dessen Richtigkeit nichts weiter anzuführen braucht als die Autorität Platos[1]. Albert führt folgende Gründe an, die Plato zu seiner Ansicht bewogen:

1. Jeder Körper bedarf etwas, das ihn zusammenhält; dies würde auch für die Seele gelten, wenn sie körperlich sein sollte. Dann würde sie aber erstens den ihr zugehörigen Körper nicht aus eigener Kraft zusammenhalten, und außerdem müßte man bei dem, das sie zusammenhält, in infinitum weiter nach dem Zusammenhaltenden fragen, oder doch einmal bei einem Unkörperlichen stehen bleiben.

2. Ein zweiter Beweisgrund betont, daß der Körper teilbar und deshalb vergänglich, also von der in alle Ewigkeit unvergänglichen vernünftigen Seele himmelweit verschieden ist.

3. Die Formen in der vernünftigen Seele sind intentional und einfach, diese Eigenschaften können sie nur von den Subjekten haben, in denen sie sind. Die Einfachheit ist mithin eine weitere Eigenschaft der Seele, die dem räumlich ausgedehnten Körper abgeht[2].

Durch diese Unkörperlichkeit wird die Seele über die Natur hinaus in die Sphäre des Göttlichen hineingehoben; sie hat ihren

---

[1] *S. de hom.* q. 1, a. 1, p. 2 b: Veritas secundae accipitur ex hoc quod a Platone supponitur anima esse incorporea.

[2] *S. theol.* p. II, q. 69, m. 2, a. 1, p. 11 b: ... Plato ... definiebant eam [animam] incorpoream ... Et ratio eorum fuit triplex. Prima fuit quod ... omne corpus indiget continente: unde si anima est corpus, indiget aliquo continente: nec propria virtute continet corpus in quo est. Et tunc quaeratur de illo quod continet animam, utrum sit corpus vel non. Si dicatur quod sit corpus, tunc iterum indiget aliquo continente et hoc abibit in infinitum, nisi stet in aliquo quod est incorporeum: anima igitur est incorporea et incorporeo debet definiri. Secunda ratio eorum fuit quod dicebant omne corpus esse divisibile: et si divisibile etiam corruptibile: animas autem et praecipue hominum rationales dicebant esse incorruptibiles ... et ideo animam rationalem nihil posse esse corporeum, sed ab omni corporeo per naturam et substantiam distinctum. Tertia ratio eorum fuit quod videbant omne corpus distensum esse dimensionibus quantitatis, animam autem esse substantiam simplicem et formas quae in anima sunt rationali, intentionales esse et simplices: quod illae formae habere non possunt nisi ex subiecto in quo sunt: et ideo animam esse substantiam simplicem et nihil corporeum posse esse, sed definiendam eam esse in genere incorporeae substantiae.

Platz zwischen den Intelligenzen und der niederen Natur[1], sie heißt conformis caelestibus[2], ja selbst unsterblicher Gott[3].

Damit ist für Albert die Untersuchung zu einem relativen Abschluß gebracht. Die Frage, ob sich die Seele überhaupt schlechthin einfach bestimmen läßt, bleibt unberührt. Unsere Untersuchungen aber haben gezeigt, daß Albert trotz aller vorhergegangenen Angriffe auf Plato ihm doch Tribut gezahlt hat, indem er ihm den Vorzug vor Aristoteles lassen mußte, in das Wesen der Seele am tiefsten geschaut zu haben.

Zweites Kapitel

Das Verhältnis der Seele zum Körper

1. In der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele sucht Albert die aristotelischen Bestimmungen gegenüber denen des Plato zu verteidigen. Diesem schreibt er die Ansicht zu, daß zwei verschiedene Dinge nur durch Mischung oder Vermengung (per modum mixti et confusi) zu einem Ganzen vereinigt werden können, wobei dann jeder der beiden Teile an dem andern Veränderungen hervorrufen muß. Insbesondere müssen die Teile, falls aus ihrer Vereinigung etwas Neues entstehen soll, ihrer eignen Form entkleidet sein. Wäre dies nicht der Fall, so würden sie trotz der Vereinigung unterschieden und geschieden bleiben, wenn es sich, wie bei Seele und Leib, um vollkommene Hypostasen handelt. Einer Vereinigung von Seele und Leib steht dann noch besonders entgegen, daß diese sich wie Beweger und Bewegtes verhalten, und daß die Seele zu der Zahl der intellektuellen

[1] *De an.* l. I, t. 2, c. 2, p. 142 a: Et Plato quidem in Timaeo dicit animam esse quasi naturam mediam inter intelligentias et naturam. Die Seele spielt bei Plato die Rolle einer Vermittlerin zwischen den Ideen und der Körperwelt, so in der mit viel phantastischem Beiwerk ausgeschmückten Schilderung *Tim.* 34 B ss. Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4], S. 318.

[2] *De nat. et or. an.* t. 2, c. 1, p. 399 a: Animarum enim natura ... in Timaeo est duplex: quaedam enim conformis est caelestibus iustitiam et pietatem colens, a diis caelestibus data, et foenus eorum existens, tradita naturae corporeae. Wir deuteten schon an, daß all diese Bestimmungen nur von der Vernunftseele gelten; Albert bezieht sich hier auf *Tim.* 41 C D, wo sich allerdings der Ausdruck „conformis caelestibus" nicht findet.

[3] *De animal.* l. XIV, t. 1, c. 2, p. 138 a. Vgl. *Tim.* 34 B, wo Plato das Weltall wegen seiner Beseelung *εὐδαίμονα θεὸν* nennt.

Substanzen gehört, die sich nach der einmütigen Lehre der Stoiker und Peripatetiker mit überhaupt nichts anderem vereinigen können. Daher Platos Lehre, wonach die Seele mit dem Körper nicht zur Wesenseinheit verbunden ist, sondern sich seiner nur bedient, ihm als Beherrscher und Beweger gegenübersteht[1].

[1] *S. theol.* p. II, q. 77, m. 1, p. 68 b – 69 b: Sicut enim dicit Gregorius Nyssenus in libro de homine, difficultas huius quaestionis compulit Platonem dicere quod homo non est compositus ex corpore et anima, sed est anima utens corpore. — Adhuc, ratio Platonis fuit quod quaecunque uniuntur in unum, quod neutrum istorum est, distant a formis quibus unumquodque unum est in seipso. Et probabat hoc: quia si non distarent a formis illis, per unionem non unirentur, sed remanerent distincta: et quod aliqua remaneant distincta et non coniunguntur in unum, illa duo non possunt esse unum. Si ergo anima unitur corpori, ipsa unione anima incipit distare a propria natura: sed hoc est falsum: quia sic simul confunderentur corpus et anima, et neutrum remaneret quod erat prius . . . Adhuc obicit Plato quod secundum nullum naturae ordinem duo in seipsis perfecta perfectionibus suis naturalibus coniungibilia sunt ad unum constituendum, maxime si duae sunt hypostases ... Adhuc ad idem obiicit quod anima et corpus ad invicem habent se sicut motor et mobile: ex motore autem et mobili secundum naturam non fit unum, sed motor manet distinctus in se, et mobile distinctum in se, ut patet in nauta et navi et caelo et motore caeli qui secundum philosophos est intelligentia. Intelligentia autem et secundum Stoicos et secundum Peripateticos nulli unibilis est ... Cum ergo anima rationalis sit unum intellectua lium, nulli unibilis est ad constituendum tertium. — Vgl. hierzu Nemesius, *a. a. O.* c. 3 (Burkhard p. 22 s.): Omnia enim quae conveniunt in unius substantiae hypostasim id est substantiam, omnino uniuntur. Omnia autem quae uniuntur, alterantur et non manent, quae prius erant ... Unita enim aliud quid facta sunt. Qualiter igitur vel corpus unitum animae adhuc manet corpus vel rursus anima, incorporea existens et substantialis secundum se ipsam, qualiter unitur corpori et pars fit animalis servans propriam substantiam inconfusibilem et incorruptibilem? Necesse enim est vel unita esse animam et corpus et coalterata esse et simul corrupta utraque ut elementa, vel non unita esse quidem propter praedicta inconvenientia ... Igitur Plato quidem et propter hanc difficultatem non vult animal ex anima et corpore esse, sed animam corpore utentem et velut indutam corpus. Bei Plato erscheint der Körper als eine Art Fessel oder als das Grab der Seele; das von Nemesius gebrauchte Bild findet sich bei Porphyr (*De antro nymph.* c. 14: *καὶ χιτὼν γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἠμφίεσται;* vgl. Domański, *a. a. O.* S. 58, Anm. 3) und bei Augustin, der ebenfalls schon auf die Schwierigkeit, eine Verbindung von Geistigem und Körperlichem zu begreifen, aufmerksam macht. Im Mittelalter wird die aristotelische Ansicht noch von Gilbert de la Porrée sowie von dem Verfasser der Schrift *De mundi constitutione* offen bekämpft. Beide denken bei der Form an eine Eigenschaft und sind nicht imstande, sie als Wesensprinzip aufzufassen. Aus den gleichen Gründen lehnt auch Alanus de Insulis die Übertragung des Formbegriffs auf die Seele ab. Vgl. v. Hert-

Die Lehre Platos fällt für Albert mit diesen ihren Voraussetzungen. Die Widerlegung, die unser Scholastiker ihnen zuteil werden läßt, ist bemerkenswert. Wir hörten oben[1], wie Albert die platonisch-nemesische Lehre von der vollkommenen Substanzialität der Seele leichthin für richtig erklärte. Hier, wo es ihm um die Verteidigung aristotelischer Anschauungen zu tun ist, spricht er anders: „Weder die Seele noch der Leib sind vollkommene Hypostasen. Denn der Leib ist wie die Materie, d. h. nicht Hypostase, sondern Unvollkommenes, das der Vervollkommnung harrt; die Seele ist wie die Form, ebensowenig Hypostase, sondern Vollkommenheit, die weiter vervollkommnet werden kann“[2]. Mit der Ursprungstheorie wird Albert weniger leicht fertig. Was er gegen sie vorbringt, kommt immer darauf hinaus, daß es außer der durch Mischung oder Vermengung noch andere Arten der Verbindung gibt. Wofür er dann aber eintritt, das ist nicht so sehr eine Wesensvereinigung zweier Substanzen als eine Verbindung beider zu gemeinsamer Betätigung, in dem Sinne, daß der eine Teil dabei der leitende ist, der andere geleitet wird. So übt die Seele die natürlichen Lebensbetätigungen unter Beihülfe des Körpers aus, mit einziger Ausnahme der intellektuellen, hinsichtlich derer sie ganz getrennt ist und des Körpers gar nicht bedarf[3]. Albert verteidigt mithin eine dynamische Vereinigung

ling, *Augustin.* 1902, S. 50 ff.; Baumgartner, *a. a. O.* S. 102 ff. Die von Albert zum Beweise herangezogene „Mischungstheorie“ ist nicht platonischen, sondern stoischen Ursprungs. Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4], S. 871, Anm. 3; Domański, *a. a. O.* S. 57, Anm. 1. Bei Plato kann nur insofern mit einigem Recht an diese Theorie gedacht werden, als er zu seinen Ansichten über Leib und Seele dadurch geführt wurde, daß er eine Vereinigung beider als Verunreinigung der Seele ansah, die er um jeden Preis zu meiden bestrebt war. Die weiteren Beweise, die Albert für Platos Lehre beibringt, verknüpfen diese mit den oben behandelten Lehren über das Wesen der Seele.

[1] S. 89, Anm. 2. [2] *A. a. O.* p. 70 b.

[3] *A. a. O.* p. 70 a b: Plato erravit in hoc quod putabat, quod nulla duo diversa unirentur in unum, nisi per modum mixti et confusi, ubi utrumque unibilium alterat reliquum. Et hoc non est verum, nisi in corporibus qualitates activas et passivas habentibus: in his autem quae coniunguntur sibi ad communicandum in una passione scilicet vel opere, non est talis unio, sed utrumque distinctum manet: refertur tamen ad opus modo suo vel passione: et in hoc unum est sicut principans, et alterum sicut subiectum. Et hoc modo iunguntur sibi intellectus et appetitus, corpus et anima. — Ad aliud dicendum quod uno modo plus distant corporeum et incorporeum, quam cor-

von Leib und Seele, also den platonischen Standpunkt selbst. Besonders deutlich tritt Alberts eigne Stellungnahme in anderem Zusammenhange zutage, wo der Gegensatz zu klar erkannten aristotelischen Sätzen nicht, wie hier, störend eingreift. Es ist in der Schrift *De natura et origine animae,* wo Albert acht Beweise für die Unsterblichkeit der Seele anführt und den vierten auf den Satz gründet, daß dasjenige, was einen Körper lenkt und leitet, ohne diese Fähigkeiten von ihm selbst erhalten zu haben, auch in seinem Sein von ihm getrennt sein muß. Er verteidigt hier mithin dieselbe These, die er an anderer Stelle bekämpft[1].

2. Ähnliche Unklarheit zeigt sich auch in der Frage nach der Art und Weise der Verbindung von Leib und Seele, der Frage nach der längst vor Aristoteles aufgeworfenen und im früheren Mittelalter viel ventilierten Medienlehre. Im *Sentenzenkommentar* verwirft Albert die Lehre in der von den mittelalterlichen Platonikern vertretenen Gestalt[2]. In der *Summa theologiae* vertritt er den entgegengesetzten Standpunkt und bezieht sich auf Plato als Autorität. Er führt die *Timaeusstelle* an, die zu beweisen sucht, daß sich Feuer und Erde nur durch zwei Mitteldinge zur Weltbildung vereinigen können. Per analogiam wird dann geschlossen: Da die Seele als Unkörperliches und der Leib als Körperliches

poreum et corporeum, genere scilicet. Alio modo nihil distant, ordine scilicet communicationis in operibus vitae et passionibus. Et sic anima et corpus nihil distant, sed immediata proportione se habent ad invicem, nisi quod anima in talibus est sicut principans, et corpus sicut subiectum. — Ad aliud dicendum, quod Plato errabat sicut paulo ante dictum est: quia ponebat unionem ad modum mixtionis vel confusionis: et hoc non est verum: est enim quaedam unio ad modum communicationis plurium in uno: et sic unica remanent distincta secundum formas et proprietates suas, sicut paulo ante dictum est: in nullo enim distinguuntur, nec distant a proprietatibus suis, nisi quod anima in operibus vitae et passionibus est sicut principans, corpus autem sicut subiectum, et ad electionem animae motum.

[1] *A. a. O.* t. 2, c. 6, p. 410 b: Amplius quicquid est causa gubernationis et motus alicuius corporis, absque eo quod accipiat virtutem gubernationis ab eo, secundum esse et essentiam separatur ab eo quod sic gubernat. Dann folgt dasselbe Beispiel vom Schiffer im Schiff als Beweis, das Albert oben (*a. a. O.* p. 70 b s.) als hinfällig bezeichnet hatte. Erst bei Thomas v. Aquin wird die Theorie von der Wesensvereinigung von Leib und Seele konsequent durchgeführt, und zwar unter Berücksichtigung des hier in Frage stehenden Beispiels. Vgl. A. Stöckl, *Gesch. d. Philos. d. Mittelalters,* 1864—66, Bd. II, S. 607 ff.

[2] *Sent.* l. I, d. 8, a. 26, p. 259 a b.

weiter auseinanderstehen als Feuer und Erde, so ist es um so weniger möglich, daß sie ohne Medium vereinigt werden[1]. Albert erklärt die *Timaeusstelle* für „ziemlich verständig" und gibt die Möglichkeit, Medien anzunehmen, zwar nicht für eine substantiale Verbindung von Leib und Seele, wohl aber für ihre Verbindung zur gemeinsamen Ausübung einer Lebenstätigkeit zu. Von seiten des Körpers übernimmt die Vermittlung die Sensualität, von seiten der Seele der Lebensgeist[2].

Fragen wir nach dem Grunde dieser Unklarheiten, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß man in ihnen gewissermaßen eine historische Notwendigkeit zu sehen hat; sie ist durch die Umbildung bedingt, die Albert mit den Lehren des Aristoteles vorgenommen hat[3]. Dieser hatte das durch die persönliche Selbständigkeit der Seele einerseits und ihren Charakter als Lebensprinzip des Körpers anderseits gegebene Problem dahin gelöst, daß er die Informierung des Leibes durch die materiellen, die vegetativen und sensitiven Teile der Seele geschehen ließ und mit ihnen den νοῦς als rein geistige Denksubstanz zur Einheit der Persönlichkeit verband. Für Albert ist die Seele dagegen vor allen

[1] *S. theol.* p. II, q. 77, m. 2, p. 71 b: Plato in Timaeo dicit quod extrema sensibilis mundi, ignis scilicet et terra (dixit enim caelum igneum esse propter luminositatem) non coniunguntur nisi duobus mediis. Si enim dicam bis duo bis, perficio solidum qui est octo, et est primus solidus: si enim dicam ter tria ter, perficio solidum secundum qui est viginti septem: et inter hos duos numeros duo cadunt media, scilicet duodecim et decem et octo: quorum unum, scilicet duodecim, se habet ad primum solidum, scilicet octo, sesquialtera proportione, et in eadem proportione se habet viginti septem ad decem et octo: continet enim totum et alteram eius partem. Quia igitur Deus, ut dicit Plato, ad rationem numerorum, ... composuit mundum, indiguit, ut duo extrema sensibilis mundi, ignis et terra, duobus mediis, aere scilicet et aqua, convenirent ad mundum constituendum. Cum ergo plus distent corporeum et incorporeum, quam ignis et aer, videtur quod incorporeum quod est anima, et corporeum quod est corpus, sine medio non possunt uniri. — Vgl. *Tim.* 31 B – 32 C.

[2] *A. a. O.* p. 7 a: Ad id quod in contrarium obicitur, dicendum quod satis rationabile est dictum Platonis: et ideo non in unione animae ad corpus, sicut perfectio unitur perfectibili, sed in unione prout corpus et anima referuntur ad unam communicationem operum vitae et passionum, rationabile est esse duo media, ut dictum est, scilicet sensualitatem carnis et spiritum vivificum quo anima influit sensum et motum corpori. — Vgl. auch K. Werner, *a. a. O.* S. 123.

[3] Nach der Darstellung von v. Hertling, *a. a. O.* S. 114—117.

Dingen unkörperliche Substanz und Träger der geistigen Fähigkeiten, Substanz im Sinne des für sich seienden Einzelwesens, wie sie von Plato gedacht war. Nun tritt aber die aristotelische Definition als Komplement hinzu, die die Seele als erste Entelechie des physisch-organischen, in der Potenz lebendigen Körpers bezeichnet, und damit ersteht die Schwierigkeit, die an allen erwähnten Unklarheiten die Schuld trägt. Die Seele, die über alle Materialität erhaben, frei in und mit dem Körper schaltet, scheint etwas anderes zu sein als die bloße Wirklichkeit des möglichen Leibes. Ist sie aber nur in ihrem intellektuellen Teile nicht Akt des Leibes, so scheint sie sich damit aus der Einheit der beiden andern Teile zu lösen. Albert glaubt dieser Schwierigkeit durch die schon oben[1] erwähnte Scheidung entrinnen zu können. Betrachtet man das eigentliche Wesen der Seele, so ist sie gar nicht Entelechie und wird von der aristotelischen Definition nicht berührt; diese will nur das Sein bestimmen, das die Seele als Prinzip des von ihr beseelten Leibes hat, denn es fließt aus ihrem Wesen, die Funktionen des Lebens zu wirken[2]. Damit tritt die Seele allerdings zu den übrigen Formen in einen gewissen Gegensatz, den Avicenna richtig dahin bestimmt, daß von ihr auch supraorganische Kräfte ausgehen, während die Formen der Naturdinge lediglich Prinzip der Kräfte sind, die wir dem ganzen compositum zuschreiben[3]. Trotz dieser Verschiedenheit des Sinnes erscheint die Anwendung der Begriffe „Form“ und „Akt“ jedoch bei der Menschenseele als zulässig, weil diese das Prinzip aller Lebensbetätigungen des Menschen darstellt[4]. Das vegetative und sensitive Vermögen sind Kräfte ein und derselben intellektuellen

[1] Vgl. oben, S. 88.

[2] *A. a. O.* q. 69, m. 2, a. 2, p. 15 b: Substantiale est animae operationes vitae facere.

[3] *A. a. O.* m. 1, p. 10 b: Avicenna autem in VI de naturalibus ... dicit quod anima in hoc differt a natura, quia ab anima fluunt quaedam potentiae coniunctae organo corporis et quaedam non coniunctae.

[4] *A. a. O.* m. 2, a. 3, p. 19 b: Omne quod est principium et causa per se operum vitae et accidentium in physico organico corpore in toto et in partibus, est actus et ratio et species ipsius. Anima est per se principium et causa operum vitae et accidentium in physico organico corpore secundum totum et secundum partes. Ergo est actus et ratio et species.

Seele, die sich allerdings in ihren intellektuell-sittlichen Fähigkeiten hoch über alles Materielle zur geistigen Selbständigkeit erhebt[1].

Hier ist von Aristoteles nicht mehr viel als die Terminologie beibehalten. Der Inhalt ist, wenn man von der bei Albert fehlenden Verselbständigung der niederen Vermögen absieht, rein platonisch.

3. Wir wenden uns nunmehr der Frage nach der Trennbarkeit der Seele zu, die die Verbindung von Leib und Seele hinsichtlich ihrer Notwendigkeit untersucht und für Albert wegen der Lehre von der Unsterblichkeit Bedeutung gewinnt[2]. Albert betont die „Trennbarkeit" der menschlichen Seele fast überall, wo er sich mit dieser selbst beschäftigt. Auch Plato findet dabei fast immer als die philosophische Autorität *κατ' ἐξοχήν* für diese Lehre Erwähnung. Für uns sind mehrere Stellen wichtig, die sich in ausführlicher Weise auf ihn beziehen.

Im *Liber de natura et origine animae* beschäftigt sich Albert zunächst mit dem Unsterblichkeitsbeweis aus der Bewegung, wie ihn Plato im *Phädrus* vorträgt[3]. Der Beweis bewegt sich in Umbeugung der platonischen Gedanken in folgenden Gängen. Da die Seele das erste Bewegungsprinzip in der belebten Welt ist, so bewegt sie wesentlich (essentialiter), und deshalb bewegt sie sich selbst und durch sich selbst. Da sie sich aber wesentlich bewegt, so bewegt sie sich immer, auch wenn ihr der Körper fehlt. — Ein zweiter im Namen Platos vorgetragener Beweis führt zu der Inkorruptibilität der Seele. Was sich selbst bewegt, ist das erste, das nicht von etwas anderem abhängt. Als solches aber ist es unvergänglich, da es weder in noch außer sich ein Gegenteil hat. Und weiter ist es einfach, da es, wenn zusammengesetzt, von seinen Komponenten abhängig und durch sie bewegt wäre, was sich mit seiner Eigenschaft als erstem Beweger nicht verträgt.

[1] *A. a. O.* q. 70, m. 3, p. 25 b: Sed dicimus unam et eandem animam in homine quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat, habentem in se libertatem arbitrii.

[2] Diese schließt bei Albert außer dem mehr negativen Faktor der Trennbarkeit noch die weitere Bestimmung ein, daß der getrennten Seele ein Betätigungsfeld für ihre Fähigkeiten gewahrt bleibt.

[3] *Phädr.* 245 B ss.

Wegen seiner früheren Stellungnahme zu der Lehre von der Selbstbewegung kann Albert den platonischen Argumenten nicht ohne weiteres beistimmen[1]. Da er sie jedoch auch nicht leichthin preisgeben mag, so sieht er sich zu einer Umdeutung genötigt; diese vollzieht er dahin, daß er dem Worte Selbstbewegung den sonst von ihm bekämpften Sinn nimmt und es auf den aktualen Besitz der im Beweger vorhandenen Bewegungsfähigkeit und Lebendigkeit deutet und das sich-selbst-Bewegende mit der ohne Änderung ihrer selbst beständig Strahlen aussendenden Sonne vergleicht. Damit trifft er den Sinn der platonischen Lehre von der Bewegung der Seele weit besser als in der früheren Auseinandersetzung. Dessen ist sich Albert jedoch nicht voll bewußt. Wenigstens scheinen die Schlußworte des Kapitels darauf hinzuweisen: „Nachdem wir Platos Worte so verbessert haben, ist seine Beweisführung zwingend und führt unausweichlich zu dem Schlusse, daß die vernünftige Seele nach dem Tode lebt und bestehen bleibt und nicht mit dem Körper untergeht“ [2].

Ein weitere Darstellung der platonischen Gedanken über die Unsterblichkeit findet sich in der *Summa theologiae*. Dort wendet Albert seine Aufmerksamkeit jedoch nicht mehr den Gedanken des *Phädrus*, sondern hauptsächlich denen des *Phaedo* zu. Unter den

---

[1] Vgl. oben, S. 81 ff.

[2] *A. a. O.* t. 2, c. 1, p. 397 a—400 b; 400 a b: Plato ... non intelligit quod eodem genere motus moveat se quo movet illud quod movetur a se: quia sic moveret se localiter; et hoc non potest esse. Nec intelligit quod secundum aliquam aliam speciem motus moveat se, secundum quam motus est exitus de potentia ad actum. Sed dicit illud movere se quod in actu existens continue exerit et emittit actum: sicut sol in actu existens continue exerit et emittit luces sine sui mutatione. Per hunc enim modum dicit motorem primum ex se exerere et emittere motum: eo quod essentiale est sibi movere, sicut probatum est: et hoc vocat movere se et moveri a se. Non enim intellexit hoc nisi secundum quod motus est actus moventis et non secundum quod est actus mobilis. Propter quod dixit nihil movere se nisi ... cuius actus essentialis est ipse motus, et dicit motum esse in movente sicut lux est in lucente. Aliter autem sumimus nos motum, quando dicimus motum esse actum mobilis sive eius quod movetur secundum quod est in potentia exeunte ad actum: et sic demonstratum est nihil indivisibilium moveri ... quae in ... scientia de anima demonstrata sunt. Sic autem correctis dictis Platonis, probatio sua est necessaria et inevitabiliter concludit animam rationalem vivere et manere post mortem nec perire eam pereunte corpore.

für die Unsterblichkeit der Seele angeführten rationes finden sich drei, deren Herkunft Albert auf Plato zurückführt:

1. Der erste Beweisgrund ist durch Umbildung der im *Phaedo*[1] enthaltenen Gedanken gewonnen: Ausgangspunkt ist der auch bei Plato zu Grunde liegende heraklitische Satz, daß sich alles Weltgeschehen in Gegensätzen bewegt, also auch das Zugrundegehen nur durch das Gegenteil dessen bewirkt werden kann, das zu Grunde geht. Nun beruhen zwar Tod und Leben auf Gegensätzlichkeiten, die dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen anhaften, der Seele selbst ist der Tod dagegen nicht entgegengesetzt, diese hat kein Gegenteil und geht daher nicht im Tode unter.

2. Der zweite Grund stützt sich auf die bereits mehrmals angezogene Lehre von der Substantialität der menschlichen Seele, die dem Körper als das Beherrschende gegenübersteht und ihn wie ein Instrument gebraucht; weil sie also in ihrem Sein vom Körper völlig unabhängig dasteht, bleibt sie überhaupt von ihm getrennt und unbeeinflußt.

3. Zeigten diese Gedanken mehr negativ, daß die Seele durch den Tod und den Untergang des Körpers nicht beeinflußt wird, so bringt der letzte Beweis das Argument, das auch für den Theologen Albert von ausschlaggebender Bedeutung ist, die Wesensähnlichkeit der Seele mit Gott[2] oder — neuplatonisch ausgedrückt — mit inkorruptiblen und getrennten Intelligenzen. Zum Beweise zitiert er eine *Timäusstelle,* die den Schöpfer zu den Planetengeistern sagen läßt: „Was ihr als uns ähnlich erkannt habt, indem es Gerechtigkeit übt und Frömmigkeit liebt, das nehmt zu euch auf“[3]. Das letztere aber, so fährt Albert fort, ist nur möglich, wenn das Aufzunehmende selbst ein unvergängliches und losgelöstes Dasein hat.

[1] Kap. 15 (70 C ss.). [2] Kap. 28 (79 E ss.).

[3] *S. theol.* p. II, q. 77, m. 5, p. 103 b: Secunda probatur ex hoc quod dicitur in Timaeo Platonis, ubi inducit creatorem loquentem ad intelligentias praesidentes planetis sic: Quod nobis simile perspexeritis et iustitiam colere et pietatem amare, accipite ad vos ipsas. Die Stelle ist kein eigentliches Zitat und wurde deshalb im ersten Teile dieser Schrift nicht aufgeführt; vermutlich ist sie aus *Tim.* 41 C entstellt: erit vero tale quod vobis obsequi iustitiamque colere prospexeritis, ein Satz, der jedoch auf die Schöpfertätigkeit des opifex hinzielt.

Er schließt die Beweisführung mit einem Ausspruche des sterbenden Sokrates: „Weinet nicht, die Seelen der Philosophen können nicht sterben: nach dem Tode gehen wir zu den Göttern, jenen vortrefflichen Männern“ [1].

Albert erkennt die geringe Beweiskraft des ersten Arguments und den großen Vorzug des zweiten, das er hier für das solideste zu halten scheint, wohl. Die Freude an dem dritten Beweise wird ihm durch Platos Lehre von den „dii deorum“ getrübt, die sich mit Alberts Monotheismus nicht verträgt [2].

4. Wenn wir nun auf die Ausführungen dieses Kapitels zurückblicken, so können wir hier geradezu eine weitgehende Abhängigkeit unseres Scholastikers von Plato feststellen. Bei der Frage nach der Art und Weise der Verbindung von Leib und Seele zeigt diese sich darin, daß bei Albert trotz aller Versuche, sich der Auffassung des Aristoteles anzuschließen, doch immer wieder die des Plato der aristotelisch gehaltenen Terminologie zu Grunde liegt. Für die Unsterblichkeit der Seele entleiht Albert bei Plato fast das ganze, in dessen Schriften vorliegende Beweismaterial.

Drittes Kapitel

Ursprung und Entstehung der Seele, ihr Zustand nach dem Tode

1. Mit Platos Ansichten über die Entstehung der Seele tritt Albert in Berührung, wo er sich — in verschiedenen Zusammenhängen — mit der Präexistenz- und der Seelenwanderungslehre auseinanderzusetzen hat. In der Hauptsache kommen hierfür die betr. Abschnitte in der *theologischen Summe* [3] und in der *Summe über den Menschen* [4] in Betracht. In der Darstellung der erstgenannten Schrift handelt es sich um die Frage der Entstehung der Seele, deren Beantwortung im Sinne des Kreatianismus gegeben werden soll. Zuvor werden dagegen die verschiedenen entgegengesetzten Ansichten kritisiert und als erste die Lehre, daß die Seele vor dem Körper ins Dasein tritt. Die Darstellung ist in beiden

[1] *A. a. O.* p. 104 A. — Vgl. oben, S. 22.
[2] *A. a. O.* p. 105 a—106 b.
[3] *S. theol.* p. II, q. 72, m. 4, p. 39 b—52 b.
[4] *S. de hom.* q. 5, a. 3, p. 73 b—82 a.

Schriften eine geteilte. Zunächst wendet sich Albert gegen Ansichten, die von der Grundanschauung des Substanzpantheismus ausgehend, für ein eigentliches Werden der Seele keinen Raum lassen. Als ältesten Vertreter nennt Albert den Pythagoras, weiter die Manichäer und Patariner, in erster Linie aber den David von Dinant[1], mit dessen Schüler Balduin er an andrer Stelle noch selbst disputiert zu haben vorgibt[2]. Sodann wendet er sich den Vertretern einer relativen Präexistenzlehre zu, nach deren Annahme Gott durch einen einzigen Schöpfungsakt alle Seelen zugleich schafft und sie bis zur Vereinigung mit dem Körper auf den Gestirnen weilen läßt. Es handelt sich in der Hauptsache um Plato, Nemesius und Makrobius. Als Beleg für Platos Anschauungen zitiert er die Stelle *Tim.* 41 C-D, wo der Demiurg den niederen Göttern den Auftrag gibt, dem von ihm selbst verfertigten unsterblichen Teil der Seele den sterblichen anzuweben, ihn geboren werden zu lassen, für sein geistiges und leibliches Fortkommen zu sorgen und ihn nach dem Tode des Körpers wieder zu sich zu nehmen. Während die Stelle sich bei Plato auf den sterblichen und den unsterblichen Teil der Seele bezieht, fügt Albert zu dem „mortali textu" des Textes[3] erklärend „corporis scilicet" hinzu und läßt dadurch die ganze Seele und den Körper in Gegensatz treten. Dieser Verstoß fällt nur deshalb nicht schwer ins Gewicht, weil die Präexistenzlehre bei Plato auch sonst in dieser Stelle und im *Timäus*[4] überhaupt zum Ausdruck kommt.

In andern Schriften führt Albert diese Bestimmungen genauer aus, insbesondere wird der von Plato verwendete Begriff der „compar stella"[5] von ihm — natürlich nicht ohne Aufnahme fremder Bestandteile — des näheren erklärt. Albert versteht darunter den Stern, von dessen Beweger sich der Same der Intelligenz in die Seele des Menschen ergießt. Hiermit verwebt er dann astrologische Vorstellungen, die wohl auf Makrobius zurückgehen: „Wenn auch eine Konstellation von einer Mehrzahl von Sternen gebildet wird und alle Sterne zu einer jeden Geburt in Beziehung stehen, so hat doch einer unter ihnen den Vorrang, und dessen Beweger streut durch das Einfließen des intellektuellen Lichtes in

[1] Vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 413. [2] *A. a. O.* a. 2, p. 42 a—43 a.
[3] Vgl. oben, S. 18, Zit. XI. [4] Vgl. *Tim.* 34 C. [5] *Tim.* 42 B.

die Seele die ihm angemessenen Samen des Verstandes. Deshalb heißt dieser Mensch ein Sohn des Jupiter, jener ein Sohn des Saturn usw.[1]. Dies ist dann auch der Stern, zu dem die Seele nach der Auflösung des Körpers zurückkehrt. Eine ähnliche Erklärung des Begriffes „compar stella" gibt Albert auch in einer den Ausführungen der *Summa de creaturis* angehängten quaestiuncula[2].

2. Die Präexistenzlehre hängt innerlich mit der von der Rückkehr der Seele zu den Sternen zusammen. Diese Rückkehr zu den Sternen findet nicht bei allen Menschen sogleich beim Tode statt. Wenn die Bedeutung der Vereinigung von Seele und Leib darin liegt, daß der Seele im Leibe Gelegenheit zur Vervollkommnung in ethischer und intellektueller Hinsicht geboten ist[3], so ist natürlich, daß eine Rückkehr zu den Sternen nur dann gleich beim Tode des Menschen eintreten kann, wenn dieser den Zweck, dem die Vereinigung der Seele mit dem Körper dienen sollte, auch verwirklicht hat[4]. So ist die Seelenwanderungslehre im platonischen Sinne die notwendige Ergänzung der Präexistenzlehre und wird auch von Albert häufig im Zusammenhang mit jener erwähnt. Auch in den hier behandelten Ausführungen fügt Albert an die erwähnte Platostelle die Fortsetzung an, die darstellt, wie die Seelen, denen die Rückkehr zu ihrem Sterne nicht frei steht, zunächst in weibliche, dann in tierische Körper einzugehen gezwungen sind[5].

3. Die Kritik dieser Anschauungen ist durchaus ablehnend. Doch besteht hier zwischen der *Summa de creaturis* und der *Summa theologiae* insofern ein bemerkenswerter Unterschied, als die letztere

[1] *De nat. et or. an.* t. 2, c. 7, p. 416 a: Et comparem vocavit stellam eam, a cuius motore quem aliquem deorum immortalium esse dixit, semen intelligentiae in animam hominis transfusum est: quamvis enim plures stellae unam faciant constellationem, et omnes stellae fixae et erraticae ad quamlibet respiciant nativitatem ... tamen una aliqua principatur in eis, et illius motor per influentiam luminis intellectualis in animam spargit intelligentia semina sibi proportionata: propter quod unus filius dicitur Iovis, alter autem Saturni ... [2] *A. a. O.* p. 82 a.

[3] *S. theol. a. a. O.* p. 41 b: Secundum ... Platonem in libro Mennonis ostenditur quod anima non habet statum accipiendi perfectionem secundum utramque felicitatem ... nisi in corpore.

[4] Vgl. *De eccl. hier.* c. 7, § 3, p. 764 a.

[5] *Tim.* 42 B C; oben, S. 18 f., Zit. XIII. — Eine von der oben mitgeteilten stark abweichende Darstellung der Seelenwanderungslehre findet sich *Eth.* l. I, t. 7, c. 17, p. 132 b: Im Anschluß an das Zitat „Ibo ad deos, ad

Schrift den Plato durchweg in Schutz zu nehmen sucht, während in der ersteren an dieser Stelle eine derartige Tendenz nicht zu bemerken ist und die Ablehnung Platos eher einen schroffen Charakter trägt. In der *theologischen Summe* wird die Präexistenzlehre dadurch umgedeutet, daß Albert unter der im *Timäus* erwähnten Aussaat nicht, wie sonst[1], die Seele selbst, sondern die im Fötus wirksamen himmlischen Kräfte versteht, die diesen zur Aufnahme der Seele geeignet machen und die letztere wie Schutzengel durch Liebe zu Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu den himmlischen Wohnsitzen hinleiten[2].

Mehr Berechtigung als dieser Versuch hat die andere Art, wie Albert Platos Aufstellungen über die Seelenwanderung zu retten sucht. Er knüpft dabei an die Behauptung des Nemesius an, daß die diesbezüglichen Äußerungen Platos metaphorisch zu nehmen seien. Wenn die Seele verweichliche, so sage Plato in bildlicher Weise, sie gehe in den Körper eines Weibes über; wenn sie dagegen voll Wut sei, so lasse er sie in den eines Löwen, und

illos optimos viros" wird genauer auseinandergesetzt, wie sich das Los der verschiedenen Klassen gestaltet: In prima parte Phaedonis dicit quod viri contemplativi felicitate contemplativa viventes deorum sedes caelestium accipiunt post mortem, in quibus felicitate deorum potiuntur. Civili autem bonitate boni post mortem civiles accipiunt felicitates, ita quod animae eorum in corpora politicorum optimorum transferantur, in quibus beatissime regnant inter cives ... Aliorum autem animae immundorum in aquis amarissimis Cocyti, Lethes, Stygis et aliorum fluviorum infernalium: quorum fluviorum fluxus saepe revehuntur ad superos: et tunc clamant indulgentiam et supplicationem a superis postulantes: et siquidem impetrant indulgentiam, liberantur: sin autem, ad tormenta infernorum revehuntur. Die Darstellung zeigt starke Anklänge an verschiedene Stellen des *Phaedo*. Vgl. für das Los der „viri contemplativi" *Phaed.* 81 A: *τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ τῶν θεῶν διάγουσα*, auch 82 B und 114 C. Das Los der zweiten Klasse schildert in ähnlicher Weise *Phaed.* 82 A B.

[1] Vgl. *Phys.* l. VIII, t. 2, c. 8, p. 584 b: vocans semen animarum animas separatas quae descendunt a comparibus stellis.

[2] *A. a. O.* q. 72, m. 4, a. 3, p. 50 b s.: Ad dictum Platonis dicendum quod erroneum est simpliciter et contra philosophiam et contra theologiam. Si tamen excusari debeat aliquo modo: tunc dicendum quod sementis non est anima, sed potius virtutes caelestes in materiam generabilium diffusae praeparantes corpus ad generationem, ut infundatur anima, et disponentes per inclinationem ad dilectionem pietatis et iustitiae sicut faciunt angeli per ministerium custodiae, ut postea merito pietatis et iustitiae resoluta anima a corpore ad aethereas sedes recipiatur. Über die Entstehung dieser Stelle vgl. Schneider, *a. a. O.* p. 415.

wenn sie unenthaltsam sei, in den eines Esels eintreten. Während er nun in der *Summa de homine*[1] eine derartige Auffassung mit Hinweis auf die entgegengesetzte des Eunomius, Theodorus und Porphyrius als unplatonisch abweist, tritt er ihr hier bei und ist damit der Notwendigkeit enthoben, dem Plato entgegenzutreten[2].

Ein ähnlich verschiedenes Verfahren der beiden Schriften (hier Umdeutung, dort einfache Ablehnung) beobachten wir auch bei der auf die Behandlung der Lehren Platos folgenden Stellungnahme zu Makrobius. Es handelt sich um die an anderer Stelle[3] fälschlich auch dem Plato zugeschriebene Annahme, daß die psychischen Beschaffenheiten auf siderische Einflüsse zurückzuführen seien. Während Albert sonst fast nirgendwo eine Andeutung darüber macht, daß diese Angaben anders als wörtlich aufzufassen seien, schiebt er ihnen hier seine eigne Auffassung über siderische Einflüsse unter und bestreitet, daß Makrobius oder Plato geglaubt hätten, die vernünftige Seele erhalte ihre Kräfte von den Sternen[4]. Weiter unten werden uns diese Dinge noch näher beschäftigen.

Von Interesse ist noch eine in diesem Zusammenhang stehende Bemerkung, die gut illustriert, zu was für Verwirrungen Albert durch seine falschen geschichtlichen Voraussetzungen geführt wird. Gegenüber dem Hinweis des Nemesius[5], daß auch die Stoiker die

---

[1] *A. a. O.* q. 5, a. 3, p. 79 b.

[2] *A. a. O.* p. 51 a. Die metaphorische Auffassung der Lehre von der Seelenwanderung findet sich bei Albert auch schon in *De nat. et or. an.* t. 2, c. 8, p. 17 b—18 a. — Vgl. Nem., *a. a. O.* c. 2 (Burckhardt p. 18 f.): Cum dixerit enim Plato furibundas quidem et iracundas et raptrices animas luporum et leonum corpora induere, eas vero quae circa incontinentiam occupatae sunt, asinorum et talium assumere corpora, hi quidem eorum proprios intellexerunt lupos et leones et asinos, alii vero tropice eum dixisse existimaverunt mores per animalia designantem. Den letzteren tritt Nemesius selbst bei, indem er den Jamblichus für seinen die Seelenwanderung zwischen Mensch und Tier verwerfenden Standpunkt lobt, er habe damit die eigentliche Ansicht Platos und die Wahrheit getroffen. Diese Auffassung der platonischen Ansichten ist wohl die richtige; vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4], S. 840: „Plato scheint in dieser, zunächst von den Pythagoreern entlehnten Bestimmung eine von den sinnigen Mythen gesehen zu haben, von denen er überzeugt war, daß ihnen eine Wahrheit zu Grunde liegt, wenn er sich auch nicht getraute ... genauer zu bestimmen, wo die Wahrheit anfange und wie weit sie gehe."

[3] *De an.* l. I, t. 2, c. 7, p. 155 b; *De int. et int.* t. 1, c. 4, p. 81 a.

[4] *A. a. O.* p. 51 b.

[5] *A. a. O.* c. 2, p. 15: Aut igitur mortalem eam dicat ut Aristoteles ... et ut Stoici.

menschliche Seele im Körper entstehen und mit dem Körper untergehen lassen, bemerkt er, diese Ansicht werde zu Unrecht den Stoikern im allgemeinen zugeschrieben, da doch Plato, den er, wie wir wissen, für einen Stoiker hält, die Seele für unsterblich gehalten habe, was ja auch dem Nemesius bekannt sei. Desgleichen habe Cleombrotus sich nach der Lektüre der platonischen Schrift über die Unsterblichkeit von einer Mauer hinabgestürzt, um zu einem Leben zu gelangen, das er für besser hielt[1]. In der *Summa theologiae* meint er jedoch im Gegensatz hierzu, daß Nemesius über die Ansicht der Stoiker — er hat dabei natürlich auch hier die Neuplatoniker im Sinne — richtig unterrichtet gewesen sei, da er sie als Verfechter der Unsterblichkeit der Seele hinstelle[2]. Dabei bleibt ungewiß, wie er hier zu der irrigen Auffassung des Nemesius gekommen ist.

4. Es bedarf noch eines Wortes über das endgültige Los der Seelen, über ihr Glück oder Unglück. In *De natura et origine animae* kommt Albert auf Platos Meinung über diesen Punkt zu sprechen. Dabei kann er feststellen, daß sich hier die Ansichten Platos mit denen des Aristoteles begegnen. Denn auch Plato läßt die Glückseligkeit der Seele von moralischen und intellektuellen, heroischen und göttlichen Tugenden herstammen, das Unglück aber von deren Gegenteil[3]. Nur darin liegt ein Gegensatz zwischen ihm und Albert, daß er diese Tugenden schon von Natur in der Seele vorhanden sein und durch Übung und Gewohnheit geweckt werden läßt, während sie nach Albert hierdurch erst erworben werden. So kommt es, daß nach Plato in jeder Seele einmal bei ihrer Wanderung durch die Körper die Tugend hervorbrechen und der Zustand des endgültigen Glücks eintreten muß, während Albert

[1] *S. de hom.* q. 5, a. 3, p. 81 b; vgl. oben S. 11.

[2] *S. theol.* p. II, q. 72, m. 4, a. 3, p. 50 b: Quod dicit de Stoicis, dicendum quod verum est, quod opinio Stoicorum fuit, quod omnes animae fuerint actu simul creatae et in corpore et quod saepius corrumperentur per saecula sibi succedentia. — Vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 403 f.

[3] *A. a. O.* t. 2, c. 15, p. 431 a b: Sed hoc quod oportet accipere ex verbis istis, hoc est quod Plato animam ex eisdem felicem dicit esse et infelicem, ex quibus et nos secundum Peripateticos diximus eam esse felicem et infelicem, licet alium modum ponat Plato quam nos posuerimus. Ex virtutibus enim moralibus et intellectualibus et heroicis et divinis dicit inesse felicitatem animae, et ex contrariis harum dicit eidem inesse infelicitatem.

den Peripatetikern folgt und annimmt, daß die schlechten Seelen für immer von der Glückseligkeit ausgeschlossen sind. Zum Schlusse bemerkt Albert dann noch, daß hierzu noch Strafen auf Grund göttlicher Gesetze kämen, über die jedoch die Philosophie nichts ausmachen könne[1].

Alles in allem steht Albert der Auffassung, die in den Gestirnen die eigentliche Heimat der Seele erblickt, wie auch der hiermit zusammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung ablehnend gegenüber, jedoch nicht, ohne auf die mannigfachste Weise eine Umdeutung der betreffenden Theorien zu versuchen.

Viertes Kapitel

Die Seelenvermögen

§ 1. Die drei Seelenstufen

1. Darin, daß das Seelenleben kein absolut einfaches ist, stimmt Albert mit Aristoteles und Plato überein. Beide unterscheiden mehrere Hauptstufen der Seelentätigkeit. An diese Unterscheidung knüpft sich aber ein Problem, das wie im Altertum so auch während des ganzen Mittelalters in verschiedenem Sinne behandelt worden ist. Es dreht sich um die nähere Bestimmung des Verhältnisses, in dem die erwähnten Fähigkeiten zueinander und zu der Seele stehen, deren Einheit mit dieser Mehrzahl in Einklang zu bringen ist. Die Antworten, die antike und mittelalterliche Philosophie auf die Frage gaben, sind recht verschieden ausgefallen. Doch lassen sich zwei Hauptlinien unterscheiden. Die Vertreter der einen erklären die verschiedenen Fähigkeiten der Seele aus einer Mehrzahl von selbständigen Seelenteilen oder besser Teilseelen. Plato ist der bedeutendste Repräsentant dieser Richtung; das oben genannte Problem hat er wohl gar nicht als solches empfunden. Anders ist dies bei Aristoteles, der wenigstens das Bestreben zeigt, persönliche Einheit und Mehrheit der Betätigungsformen zu vereinigen und deshalb das Nebeneinander der platonischen Bestimmungen aufhebt, um es in ein Ineinander zu verwandeln. Die niedere Seelenstufe ist Voraussetzung für die höhere; diese schließt jene in sich wie der Akt die Potenz in sich schließt.

[1] *A. a. O.* p. 431 b.

So kann zwar die vegetative Seele für sich existieren und die sinnliche mit dieser; die geistige Seele ist jedoch in ihrem Bestande an jene gebunden, die dafür selbst ihrem Sein nach in ihr aufgehen oder vielmehr als Potenzen weiter existieren und mit ihr eine Substanz bilden. Die Theorie löst das oben gekennzeichnete Problem nicht, der *νοῦς* des Aristoteles steht den niederen Seelenteilen innerlich ebenso fremd gegenüber wie Platos „unsterblicher" Seelenteil[1]. Das hindert jedoch nicht anzuerkennen, daß bei Aristoteles ein Schritt zur Lösung getan ist, auf dem ein großer Teil der mittelalterlichen Denker fußen konnte. Der bedeutendste unter ihnen ist Thomas von Aquin; zugleich der konsequenteste Vertreter des „monistischen" Standpunktes, indem bei ihm die vernünftige Seele als einzige Wesensform im Menschen erscheint, während eine mittlere Richtung sich ebenfalls, und zwar vielleicht mit größerem Recht als jene, zu Aristoteles bekannte, die außer der vernünftigen Seele noch eine forma corporeitatis als Wesensprinzip im Menschen annahm, dem der Leib das eigentliche Körpersein verdanken sollte. Als Vertreter dieser Ansicht nennen wir Alexander von Hales, Heinrich von Gent und auch Albert, der die Frage zwar nicht ausdrücklich behandelt, der aber prinzipiell auf diesem Standpunkt steht[2]. All diesen gegenüber stehen Männer wie Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus u. a., die lehrten, daß eine Mehrheit von Formen im Menschen angenommen werden kann[3].

2. Albert weiß, daß die Dreiseelenlehre auf Plato zurückzuführen ist: sie dient ihm geradezu als Kennzeichen der „secta Platonis"[4]. Trotzdem finden wir in seinen Schriften keine systematische Behandlung der platonischen Lehre, ebensowenig eine ausführliche Kritik, so daß wir zur Rekonstruktion seiner Vorstellungen auf Bemerkungen angewiesen sind, die sich hier und dort verstreut in seinen Werken finden. Nur wenn man bedenkt, daß Albert mit bei ihm gänzlich ungewohnter Konsequenz in allen Schriften, wo er auf unser Problem zu sprechen kommt, an den aristotelischen Bestimmungen festhält, und daß die Ausführungen

[1] Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 2[3], S. 499 Anm. 5.
[2] Vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 20—31.
[3] *Ebd.* S. 40—42.
[4] *De animal.* l. III, t. 1, c. 6, p. 221 b.

des Aristoteles selbst ihm keinen Anlaß zu größerer Polemik boten, wird der Mangel einer systematischen Auseinandersetzung und damit einer einheitlichen Auffassung der platonischen Lehre einigermaßen verständlich.

Albert läßt das Problem von den „antiqui“ so gestellt sein: Alles „Teilartige“ (tamquam partes) in der Seele läßt sich, wenn man die Fähigkeiten, die einer Gattung angehören, zusammenfaßt, auf vier Klassen zurückführen: auf das Erkennen (wozu hier außer dem intellektuellen Erkennen auch das sinnliche Erkennen und das Meinen gehört) das Begehren, das Prinzip der Ortsbewegung und das des Wachsens und Abnehmens des Körpers. Diese vier Betätigungsformen der Seele beruhen auf ebensovielen unter sich verschiedenen Tätigkeitsprinzipien. Es fragt sich nun, ob diesen Tätigkeitsprinzipien auch in der Seele selbst verschiedene Elemente entsprechen, oder ob sie auf Grund ein- und derselben Natur und Wesenheit dieser angehören. Plato entschied sich für die erste Möglichkeit[1].

Alberts Darstellung seiner Lehre vermengt diese fast ständig mit Bestandteilen der psychologischen Anschauungen der Stoiker und des Galen, speziell mit dessen Ausführungen über das *πνεῦμα*, das als spiritus naturalis, vitalis und animalis die Funktionen der Seele auf den Körper überträgt. Wenn wir von der in *De spiritu et respiratione* und in *De motibus animalium* vorliegenden Auffassung ausgehen, so hat man nach Plato in der Seele nicht vier, sondern drei Hauptstufen zu unterscheiden, die ihren Sitz in den Hauptorganen des Körpers haben und das Prinzip je einer der verschiedenen Formen des *πνεῦμα* bilden. Der Kopf, nach einer anderen Stelle näherhin die cella syllogistica genannten mittleren Gehirnpartien[2], ist der Sitz des intellektuellen Lebens, der Weisheit und der Vernunft. Er ist die „Burg“ des Körpers; von ihm aus bewegt die Vernunft alle andern Teile. Damit die Ähnlichkeit dieser Tätigkeit mit derjenigen der die irdischen Körper bewegenden Gestirne hervortrete, hat er Kugelform. Die vernünftige Seele

[1] *De an.* l. I, t. 2, c. 15, p. 182 a—183 a.

[2] *De an.* l. III, t. 2, c. 1, p. 329 a b: Plato ... dedit ei [der pars rationalis der Seele] locum et subiectum organum quod est media pars cerebri, propter hoc quod est secundum ipsum sedes rationis, cellam syllogisticam appellavit.

ist endlich Prinzip des spiritus animalis. — Von der vernünftigen Seele getrennt, aber „in der mittleren Burg“ des Herzens, somit ihr benachbart, wohnt die mutvolle Seele[1]. Sie beherrscht die Begierden und hat die Aufgabe, sie von der über ihr liegenden Vernunft fernzuhalten; von ihr geht der spiritus vitalis aus und wird mittelst der Arterien durch den ganzen Körper verbreitet; die Affekte der Lust haben in ihr ihren Sitz. Die Begierde und das Strebevermögen ist jedoch in die dunklen Regionen des Unterleibs, speziell in die Leber gebannt, damit es nicht durch seine Nähe die ratschlagende Vernunft in Verwirrung bringt. Wie die mutartige Seele den Sitz der Tugend der Tapferkeit bildet, so wohnt in der begehrlichen Seele die Mäßigung. Aus der Leber geht endlich der Spiritus naturalis hervor[2].

[1] Wie aus der Quelle Alberts, Apuleius (*De dogm. Plat.* l. I, c. 13, p. 97, 4) hervorgeht, ist bei Albert statt „crascentia“ zu lesen: irascentia.

[2] *De mot. animal.* l. I, t. 2, c. 1, p. 270 a b: Omnes animae virtutes originaliter erant in capite et praecipue motiva quae habet movere per imperium. Iustum (lies: intellectum) enim dicit hanc arcem corporis tenere, sicut et in mundo quaecumque superiora sunt, inferioribus, ut asserit, habent imperare ... qui [Plato] concupiscentiam et appetitum posuit in hepate esse tamquam in infimo alvi et abdominis, audaciam autem sive irascentiam in corde et rationem omnia pro nutu moventem cum omnibus sibi in movendo deservientibus dixit esse in cerebro. Caput autem propter hoc esse sphaericum, ut organum motus in animalibus etiam in figura videretur congruere corporibus quae primo in caelestibus moventur, et sunt causa motus inferiorum: esse autem distinctum, ut mediam arcem tenerent imperantia, et altrinsecus distribuerentur illis deservientia; *De spir. et respir.* l. I, t. 2, c. 1, p. 231 a – 232 a: Plato autem et ante eum Socrates secundum illas differentias dividunt etiam principium spiritus dicentes principium naturalis spiritus esse in hepate animam cupiditivam sive appetitivam: principium autem spiritus vitalis esse in corde animam quam irascentiam (Borgnet: crascentiam) vocat Plato ... Principium autem animalis spiritus esse animam rationalem in capite ... Et Plato quidem, ut Apuleius dicit, ait cupidinem reclusam esse in abdominis latebras concupiscentiae et luxuriae, ut longe relegata a sede superna sapientiae et rationis deviare sensum et sapientiam non faciat aberrare. Irascitivam autem in corde in fonte caloris, ut a loco et sede vitae nocumenta repellat. — Vgl. Apuleius, *a. a. O.* p. 97, 3.: Rationabilem, id est mentis optumam portionem, hanc ait capitis arcem tenere, irascentiam vero procul a ratione ad domicilium cordis deductam esse obsequique (d. h. obsequiique) eam in loco respondere sapientiae, cupidinem atque adpetitus, postremam mentis portionem, infernas abdominis sedes tenere ... relegatam vero idcirco longius a sapientia hanc partem videri, ne importuna vicinitate rationem consulturam desuper cunctorum saluti in ipsa cogitationum utilitate turbaret. Totum vero hominem in capite vultu-

Diese Organe betrachtet nun Plato nicht in dem Sinne als beseelt, daß er in ihnen mit Pythagoras selbständige Lebewesen erblickt, vielmehr sieht er in ihren Lebensprinzipien selbständige Substanzen, die aber zusammen nur eine Seele ausmachen, also Teilseelen, die ein Lebewesen konstituieren [1].

3. Albert meint, daß Plato die Irrtümer des Pythagoras „in parte et non in toto" korrigiert habe. Er selbst steht auf dem Standpunkt, daß im Menschen eine einzige einheitliche Seelensubstanz als Prinzip der genannten Tätigkeiten anzunehmen ist, und daß diese Tätigkeiten selbst sich durch eine Mehrzahl von Potenzen erklären, ähnlich wie die verschiedenen Organe des Körpers zum Herzen in Beziehung stehen und in ihm geeint werden [2]. Doch bemüht sich Albert, die Stellungnahme Platos zu verstehen, und da ist es interessant zu sehen, wie er schon darauf hinweist, daß das Denken Platos weniger nach eigentlich psychologischen als nach metaphysischen Gesichtspunkten orientiert gewesen ist, daß es mehr in Rücksicht auf die Objekte der psychischen Tätigkeiten als auf diese selbst Einteilungen vorgenommen hat [3].

Demgegenüber betont Albert, daß man bei einer Einteilung nach den Objekten zu einer jeden Art einen besonderen Seelenteil statuieren müsse und so unendlich viele Teile erhalten würde. Die weitere Bemerkung, daß man so zu noch stärker verschiedenen Teilen kommen könnte, als sie Plato annahm, zeigt dann, daß Albert die Stellung Platos, die doch auf einer tiefgewurzelten Überzeugung von dem alles überragenden Wert der Vernunft basiert ist, in ihrem

que esse; nam prudentiam sensusque omnes non alias quam illa parte corporis contineri. Cetera enim membra ancillari et subservire capiti, cibos et alia subministrare. Vgl. auch *De an.* l. I, t. 2, c. 15, p. 183 b; *Top.* l. II, t. 2, c. 2, p. 317 a. Auf die verschiedenen abweichenden Auffassungen der platonischen Lehre, die uns in Alberts anderen Schriften entgegentreten, näher einzugehen, können wir um so mehr unterlassen, als Albert selbst der Frage keine große Bedeutung beilegt.

[1] *De an. a. a. O.* p. 184 a. Albert faßt die Lehre Platos im wesentlichen richtig auf. Vgl. *Tim.* 69 C—71 D; Zeller, *a. a. O.* II, 1, S. 843 ff.; Siebeck, *Gesch. d. Psychologie,* I, 1, S. 201 ff.; I, 2, S. 145 ff.

[2] *De an. a. a. O.* p. 187 b s.

[3] *De an.* l. III, t. 4, c. 1, p. 395 a: Secundum solas species obiectorum dividunt Platonici et non secundum differentias corporum animatorum; *a. a. O.* p. 395 b: Appetitiva est una earum quae secundum Platonem secundum rationem et potentiam relatam ad actum altera videtur esse a

tiefsten Wesen doch nicht erfaßt hat[1]. — Von den weiteren Gegenargumenten haben noch folgende Gedanken Bedeutung: Die von Plato statuierten Seelenteile stehen gar nicht ohne Berührung nebeneinander, sondern die Vernunft durchdringt die beiden andern[2]. Überhaupt bedarf die auch von Plato angenommene Einheit des gesamten Menschenwesens einer Erklärung. Der Körper kann diese nicht bieten, denn das hieße die Verhältnisse umkehren, und eine weitere substantiale Form anzunehmen wäre unnütz, da wir dann in dieser die eigentliche Seele zu sehen hätten[3].

Wir verlassen diesen Gegenstand und gehen dazu über, die Beziehungen zu Plato darzulegen, die sich in Alberts Ansichten über die einzelnen Seelenvermögen finden. Dabei legen wir die aristotelisch-scholastische Einteilung in vegetative, sensitive und intellektive Seele zu Grunde.

§ 2. Die vegetative Seele

Albert unterscheidet drei Kräfte der vegetativen Seele, die potentia nutritiva, augmentativa und generativa, von denen uns nur die letztere interessiert, und zwar an ihr auch nur der eine Teil die virtus formativa, deren Aufgabe darin liegt, die Bildung der einzelnen Glieder des Körpers zu bewirken und soweit zu fördern, daß dieser die Seele aufnehmen kann[4]. Betreffs des Ursprungs dieser gestaltenden Kraft setzt sich Albert kritisch mit seinen Vorgängern auseinander. Er weist die Ansicht zurück, die den Embryo von der Seele der Mutter bewegt werden läßt, kommt auf Alexander Aphrodisias zu sprechen, weiter auf Avicenna, Theophrast

rationali. — Vgl. hierzu Zeller, *a. a. O.* II, 1, S. 848: „Der Gesichtspunkt, von dem er (Plato) bei seiner Unterscheidung der drei Seelenteile ausgeht, ist nicht der formal logische, sondern der ethisch-metaphysische. Er fragt nicht, wodurch sich die verschiedenen Formen der psychischen Tätigkeiten an sich selbst, und abgesehen von den Gegenständen, mit denen sie es zu tun haben, unterscheiden; er gewinnt vielmehr ihre Unterscheidung gerade durch die Betrachtung der Verschiedenartigkeit ihrer Objekte: das Streben nach dem Ewigen und unbedingt Wertvollen muß einem anderen Teil der Seele angehören als das nach dem Vergänglichen, die Richtung auf das Edlere einem andern als die auf das Gemeine."

[1] *A. a. O.* p. 395 a. [2] *A. a. O.* p. 395 b.

[3] *De an.* l. I, t. 2, c. 15, p. 184 b s.

[4] Über die bei Albert sehr verwickelten Darlegungen betreffs der Frage nach der Entstehung der Seele vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 51—87.

und Theodorus[1], und setzt sich dann mit der Theorie des Sokrates, Plato und der „Stoiker" auseinander, wobei als deren eigentlicher Urheber Sokrates bezeichnet wird[2]. Nach ihr ist die Entwicklung des Samens einesteils daraus zu erklären, daß dieser die Fähigkeiten der einzelnen Glieder aktuell, aber latent in sich faßt, also, wie Albert an anderen Stellen sagt, selbst schon ein kleines, aber vollständiges Lebewesen, ein kleiner Mensch, ist; und anderseits aus der Wärme des Samens, die erst die Wirksamkeit der erwähnten Fähigkeiten ermöglicht und selbst durch die „Digestionen" des Samens hervorgerufen wird. Aus diesem Grunde, und nicht weil die Digestionen innerlich die Ausstattung des Samens mit jenen Kräften bedingen, erfolgt deren Verleihung erst nach hinreichender Vorbereitung des Samens. Latenz, so fährt Albert fort, hat nämlich bei den genannten Philosophen nicht denselben Sinn, wie bei Anaxagoras, der alles Verschiedene (durch Verbindung und Trennung) aus Gleichartigem entstehen läßt. Sie lassen die Kräfte des Samens nicht von der Materie oder dem Zeugenden herstammen, sondern durch ähnliche getrennte Formen, die himmlischen Götter selbst, der Materie wie Siegel aufgeprägt werden. Diese Kräfte sind dann dem Samen heterogen und wirken so in ihm, daß sie in den zu bildenden Gliedern von außen her ähnliche Kräfte wecken[3].

Obwohl Albert die besprochenen Ansichten auch dem Sokrates

---

[1] Worunter Schneider, *a. a. O.* S. 66, den Themistius vermutet.

[2] *De animal.* l. XII, t. 1, c. 2—5, p. 136 a—146 b.

[3] *A. a. O.* p. 145 a b: Hoc autem quod dicemus ortum habuit a Socrate quam secutus est Plato cum omni schola Stoicorum. — Hi ergo omnes communiter tradunt virtutes omnium membrorum actu esse in semine, sed latentes: et instrumentum harum virtutum esse calorem seminis: et ad hoc quod calor conveniens efficiatur dictarum virtutum instrumentum, oportere dicunt ipsum digeri in testiculis. Hanc igitur digestionem non dicunt esse necessariam ad hoc, ut ibi virtutem illam accipiat, quam vocamus formativam, sed ... quod spiritus et calor in testiculis digerantur et subtilientur, ut sint apta ad operandum: ... Hi autem ... non dicunt huiusmodi latentiam qualem dixit Anaxagoras: quia ipse dixit omnia in omnibus esse ratione homogeniorum ex quibus heterogenia componuntur ... Isti autem ... dicunt origines harum virtutum non esse a materia vel a quarta digestione generantis, sed potius e formis separatis quae sicut sigillum quoddam imprimunt in materiam generatorum similes sibi formas: et has formas sigillantes dixerunt esse in diis immortalibus caelestibus.

und den Stoikern, am Schlusse der Darstellung „allen Sokratikern" beilegt, beschränkt er sich doch darauf, für den Nachweis der Geschichtlichkeit seiner Angaben auf die oft angeführten *Timaeusstellen* hinzuweisen, wo der Demiurg die Untergötter anredet: „Götter der Götter, deren Schöpfer und Vater ich bin", und ihnen aufträgt, die von ihm selbst bereitete Menschensaat in Empfang zu nehmen und ihre weitere Bildung zu veranlassen[1]. Die Stelle wird dann noch dahin erklärt, daß diese Saat dem Samen des Menschen die den Intelligenzen ähnliche Form einsiegelt, wenn dieser durch die vierte Digestion gereinigt und durch die Wärme der männlichen und weiblichen Zeugungsorgane hinreichend präpariert ist[2]. Zu dieser Ansicht habe sich Plato durch zwei Gründe bewegen lassen. Einmal, weil die Wärme nur deshalb Lebendes hervorzulocken imstande sei, weil sie vom Lichte des Himmels informiert ist, und dann, weil jede Fähigkeit der Seele als Äußerung der Lebenskraft vom Quell des Lebens, vom Beweger des Himmels und den himmlischen Kräften stammen müsse[3].

Der Zweck, den Albert mit seinen Untersuchungen verfolgt, liegt in dem Bestreben, für die erste Bildung des menschlichen Fötus eine Erklärung zu finden. Die Seele kann ihm eine solche besonders aus dem Grunde nicht bieten, weil er der Ansicht ist, daß der Körper das intellektuelle Lebensprinzip nicht eher aufnehmen kann, bevor er selbst eine gewisse Entwicklungsstufe erreicht hat. Wenn nun die virtus formativa, die bestimmt ist, ihn zu dieser Stufe zu führen, ihren Zweck erfüllen soll, so ist ein Haupterfordernis, daß sie auf den Samen, aus dem sich der Körper aufbaut, wirken kann, was nur möglich ist, wenn sie dem

[1] *Tim.* 41 C D.

[2] *A. a. O.* l. XVI, c. 5, p. 145 b: Sperma ergo per quartam digestionem bene quidem depuratur et similiter per calorem testiculorum qui sunt vasa spermatis tam in viro quam in muliere, et per digestiones praeparatur, ut sigillari possit ... sed non recipit formam virtutum animae, nisi ab illo semente qui datus est diis deorum exsequendus.

[3] *A. a. O.* 146 a: Rationem autem huius dat ex hoc quod calor non educit aliquid vivorum in quantum est calor ignis, sed potius prout lumine caeli est informatus ... Adhuc autem quia omnis animae virtus est secundum potentiam vitae: omnis autem virtus vitae necesse est quod oriatur ab eo quod est fons vitae: constat quod fontalis vita non est nisi in motore caeli et virtutibus caelestibus.

Samen selbst innerlich inhäriert. Das ist aber gerade bei der platonischen Theorie nicht der Fall. Der platonische Vergleich der Formen mit einem Siegel, den Albert auf das Eingießen der Gestaltungskraft überträgt, zeigt, daß er sich die Lehre Platos nur als äußerliches Adhärieren der Formen denken kann. So muß er schon aus diesem Grunde die Theorie ablehnen, von allem andern abgesehen, das ihn derselben fremd gegenüberstehen läßt[1].

§ 3. Die Erkenntniskräfte der sensitiven Seele

1. Die Frage, bei der unser Scholastiker hier auf Plato zu sprechen kommt, betrifft den allgemeinen Charakter der Sinneserkenntnis als solcher. Es handelt sich um das Problem, ob bei ihr die Bilder des sinnlich Wahrnehmbaren durch eine Kraft des Sinnes selbst diesem zugeführt werden — ähnlich dem intellectus agens, der das Intelligible zum intellectus possibilis hinführt. Die Frage beantworteten Alfarabi und Avicenna in dem Sinne, daß sie das Wahrnehmen von der Seele ausgehen ließen und den Sinn in striktem Gegensatz zu Aristoteles als aktive Potenz faßten. Wenn Albert dieser Ansicht nicht so entschieden entgegentritt wie andern, die er in demselben Zusammenhange behandelt, so begründet er dies damit, daß sie von vielen großen Männern wie Augustin und Plato gelehrt worden sei. Diesen gegenüber bemerkt er: „Ohne Voreingenommenheit erkläre ich gleichwohl, entweder verstehe ich sie nicht oder sie haben selbst Unrichtiges gesagt“[2]. Das Erkenntnisvermögen der Sinne stellt er mit Aristoteles in direkten Gegensatz zur geistigen Erkenntnis und sieht in ihm eine rein passive Potenz. Mit größerer Weitläufigkeit wird dieser Standpunkt Plato gegenüber vertreten, wo es sich um seine Anwendung auf ein einzelnes Sinnesgebiet, den Gesichtssinn handelt. Dabei begegnet es dann Albert, daß er entgegen dem vorher Gesagten den Gesichtssinn allein bei Alfarabi und Averroes in aktiver Art tätig sein läßt, und ihm wegen dieser seiner Verwandtschaft

[1] *A. a. O.* p. 146 a b.

[2] *De an.* l. II. t. 3, c. 6, p. 243 b: Opinio autem secunda est multo probabilior ... erat enim illa Platonis et etiam Augustini et multorum aliorum magnorum virorum. Tamen sine praeiudicio, aut ego non intelligo eos, aut ipsi falsum dixerunt.

mit dem Intellektuellen zum vornehmsten sensitiven Erkenntnisvermögen in deren (also auch Platos) Sinne stempelt[1].

2. Wenn wir von Alberts Darstellung in *De sensu et sensato* ausgehen und die spätere in der *Summa de homine* zur Ergänzung heranziehen, so stellt Albert die Verhältnisse beim Sehen nach Plato folgendermaßen dar: Das Sehen beruht auf einem Aussenden von Strahlen, die dem im vorderen Teile des Gehirns liegenden „spiritus lucidus visivus" entspringen, von dort zum Auge gelangen, um dann zum Gegenstande hinzudringen. Bis hierhin stimmt Plato mit Empedokles überein. Weil er aber der Ansicht war, daß das Licht des Auges nicht hinreicht, all die Lichtpyramiden auszufüllen, die nach der Lehre dieses Philosophen zu den verschiedenen Punkten im Gesichtsfelde hinschießen, modifizierte er dessen Aufstellungen dahin, daß er das Augenlicht nur in einem einfachen Strahle zum Gegenstande hingehen ließ, der dann auf dem Wege zu diesem mit einem andern, vom Dinge her entgegenkommenden zusammentrifft, mit ihm vermischt zum Objekte hingeht, um von diesem zum Auge zurückgeworfen zu werden. Erst nach der Vereinigung beider Strahlen — in einem nicht näher bezeichneten Zeitpunkte — gehen diese zur Pyramide auseinander. Mit dieser Theorie läßt sich die für Empedokles unverständliche Tatsache erklären, daß das Auge trotz seiner Eigenstrahlung nachts nicht zu sehen imstande ist. Dies liegt eben an der Schwäche des eigenen Lichts der Augen und seiner Strahlen, die sich auf dem Wege immer mehr verlieren und schließlich ganz verlöschen, wenn sie nicht von dem entgegenkommenden Lichte gekräftigt werden[2]. Die eigent-

[1] *De sens. et sens.* t. 1, c. 6, p. 11 b.

[2] *A. a. O.* c. 5, p. 9 b: Plato autem secundum quod in Timaeo scribitur ... convenit cum Empedocle in hoc quod dixit igneum esse visum et visionem fieri per emissionem radiorum: sed dixit non esse lumen oculi sufficiens ad omnium pyramidum impletionem quae ad omnia visibilia diriguntur et producuntur: sed emitti dicit unum simplicem radium ex lumine oculi, et illum coniungi lumine obvianti sibi in aere et misceri: et tunc auctum dixit posse disgregari in figuram pyramidalem, et tunc per adiutorium luminis exterioris ad totum haemisphaerium contuendum posse sufficere: et hanc causam dixit esse quare non videamus in tenebris quia radius egrediens ab oculo extinguitur et deficit quando non invenit alium radium sui generis qui mixtus sibi adiuvet eum ad perficiendum visum. Vgl. *S. de hom.* q. 22, append. p. 218 a. Ähnliches gilt nach *De animal.* l. I, t. 2, c. 7, p. 53 b auch

liche Bedeutung dieser Erklärung liegt nach Albert darin, daß sie auch die Bilder der sinnlichen Dinge von Anfang an in der Seele vorhanden sein läßt. Wenn nun die Seele durch die Pyramidenstrahlung die äußeren Dinge berührt — daher die Ausdrucksweise, daß man dem Medium selbst Empfindung zuschreiben könne —, dann wird sie angeregt, sich diesen Bildern zuzuwenden, und so kommt das Sehen zustande; nicht hingegen dadurch, daß die äußeren Dinge selbst auf die Seele einwirken; dies ist nach dem *Meno* unmöglich, da der Körper auf das tiefer Stehende zugleich auch als das Schwächere der Seele gegenüber zu gelten hat[1]. Der historisch richtigen Auffassung Platos nähert sich Albert, wenn er in der *Summa de homine* erklärt, die Lehre, daß man es bei der sensitiven Erkenntnis mit einer Wiedererinnerung zu tun habe, werde von einer Anzahl von Philosophen vertreten und ganz oder teilweise auch dem Plato beigelegt[2].

Für die skizzierten Ausführungen führt Albert im folgenden Kapitel eine Reihe von Beweisgründen an, die für Empedokles und Plato zugleich sprechen sollen. Er gibt selbst an, sie Alfarabi und Averroes entnommen zu haben. Uns interessiert nur ein einziger, da er auf Plato selbst zurückgeht. Die Theorie der Eigenstrahlung des Auges empfiehlt sich nämlich u. a. auch dadurch, daß sie die Eigenschaften der Spiegelung auf leichte Weise erklärt. Da es sich bei dem im Spiegel erscheinenden Bilde nicht um etwas im Spiegel selbst Befindliches, sondern um das Antitz der in den Spiegel blickenden Person handelt, so hat man anzunehmen, daß

für das Sehen auf zu große Entfernungen: Gehen die Strahlen auseinander, so sind sie zu schwach, bleiben sie aber zusammen, so kommt deshalb kein Bild zustande. Geschieht anderseits das Sehen aus zu großer Nähe, so leidet es an der Überfülle des spiritus visivus und wird unklar und verschwommen. Die Strahlen müssen sich etwas ausgebreitet und deshalb abgeschwächt haben, um deutlich werden zu können. Hier scheint jedoch nicht die eigentlich platonische Vorstellung von zwei sich entgegenkommenden Strahlen zugrunde zu liegen, sondern die andere, wonach beim Sehen eine Lichtpyramide vom Auge ausgeht.

[1] *De sens. et sens. a. a. O.*: Dicit autem omnia sensibilia esse in anima et per radios pyramidales tangentes sensibilia et vehentes virtutem visibilem usque ad ipsam excitari animam, ut convertatur ad ea quae sunt apud eam recondita per naturam et inspicit ea; *De caus. et proc. un.* t. 2, c. 26, p. 518 b.

[2] *A. a. O.* q. 22, p. 210 a b.

von dem Auge einer zweiten, ebenfalls den Spiegel anblickenden Person Strahlen ausgehen, die von der Fläche des Spiegels so zurückgeworfen werden, daß die ausfallenden Strahlen mit den einfallenden einen Winkel bilden und auf die erste Person auftreffen: die letzteren geben dann das Bild der Person, die ersteren das des Spiegels. Weil sich die beiden Strahlen im Spiegel berühren, wird das Bild dorthin projiziert und erscheint so weit hinter dem Spiegel, wie der Länge des zurückgeworfenen Strahles entspricht[1]. Auch in der *Summa de homine* wird auf die hier zu Grunde liegende *Timaeusstelle* Bezug genommen, nur mit dem Unterschiede, daß Albert anstatt der sekundären Quellen den *Timaeus* selber eingesehen hat. Er zitiert ihn fast wörtlich und hebt hier nur das als Meinung Platos hervor, daß die von verschiedenen Teilen des Auges ausgehenden Strahlen bei dem durch Spiegel vermittelten Sehen gerade auf die entgegengesetzten Teile des Objektes fallen, so daß rechts als links und links als rechts erscheint[2].

Zu dem Inhalt der obigen Ausführungen nimmt Albert nun kritisch Stellung. Seine vielen, arabischen Peripatetikern entnommenen — er selbst nennt Avicenna, Averroes und „Hacenben Huchaym“[3] — Gegengründe interessieren uns wenig, mehr das ablehnende Resultat und die auch hier unbedingte Anlehnung an Aristoteles. Bemerkenswert ist jedoch, daß Alberts letztes Werk, die *Summa de homine*, hier wie so manchmal einer von hoher

[1] *A. a. O.* p. 12 a b: Et ideo oportet quod radius egrediatur ab oculo intuentis in speculo, qui repercutiatur a plana et polita superficie speculi ad faciem eius cuius est imago, ita quod linea incidens in speculum cum linea reflexa a speculo ad faciem eius cuius est imago, faciat angulum in superficie speculi: et tunc sub duabus illis lineis completur visio, ita quod per lineam radialem incidentem accipitur speculum et per lineam reflexam accipitur facies intuentis: quia istae duae lineae in superficie speculi coniunguntur, ideo facies in speculo apparet: et tanta apparet in profundo positio imaginis, quanta est longitudo secundae lineae quae reflectitur a superficie speculi ad faciem intuentis.

[2] *A. a. O.* q. 22, append. p. 216 b. — *Tim.* 46 B: oben, S. 19, Zit XIV.

[3] *A. a. O.* c. 9, p. 24 b. — Hacenben Huchaym (Borgnet: Haceuben ...) dürfte verderbt sein aus (al-) Hacen ben Hucaym, wie Alhacen auch sonst im Mittelalter heißt. Vgl. das altfranzösische Gedicht *„Roman de la rose“* von Jehan de Meung, das unseren Philosophen unter dem Namen „Alhacen li niés Hucaym“ erwähnt. Vgl. Langlois, *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris 1891, p. 146 f.

Achtung Plato gegenüber zeugenden versöhnlichen Tendenz und einem, wenn auch noch so leisen Zweifel an dem dogmatischen Charakter der Ausführungen des *Timaeus* Raum gibt. Er meint bezüglich der die Stellung Platos charakterisierenden Ausführungen, falls man sie mit Erfolg verteidigen wolle, so dürfe man sie nur von den reflektierten Strahlen verstehen und nicht von solchen, die aus dem Innern hervorkommen. Doch — wie bedauernd fügt er bei — entspreche dies nicht der Absicht Platos [1].

3. Wir haben noch einiger nebensächlicher Punkte Erwähnung zu tun, bei denen Albert mit Plato in der Frage nach der Sinneserkenntnis in Berührung tritt.

Von den übrigen äußeren Sinnen kommt hier noch der Geruchssinn in Frage. Albert erwähnt, daß Plato ihn auf einer rauchartigen Ausdünstung des riechenden Gegenstandes habe beruhen lassen, lehnt aber diese Auffassung mit Aristoteles ab [2].

Dafür wird eine Definition der memoria, die Albert für platonisch hält, zugelassen. Sie lautet: „conservatio sensus et intelligentiae" und ist Nemesius entnommen. Albert meint, nur der erste Teil sei Wesensbestimmung der memoria, das Aufbewahren der intellektuellen Bilder komme ihr nur akzidentellerweise zu [3].

Von der memoria unterscheidet Albert mit Aristoteles und Plato die reminiscentia, d. i. die Fähigkeit, frühere Vorstellungen mit Absicht und ohne Mitwirkung des Körpers wieder auftauchen zu lassen, sich auf etwas zu besinnen *(ἀνάμνησις)*. Sie findet sich nur im Menschen, da sie zum göttlichen Teile von dessen Natur gehört, wofür Plato von Albert als Zeuge angerufen wird [4].

Endlich erwähnen wir noch die Stelle in *De somno et vigilia,*

[1] *A. a. O.* q. 20, p. 173 a: Si debeat salvari Timaeus, non potest intelligi nisi de radiis exterius reflexis et non ab interiori procedentibus: sed tamen haec non est intentio sua.

[2] *De an.* l. II, t. 3, c. 25, p. 277 a: Falsum est quod dicit Plato, quod scilicet odor sit fumalis evaporatio rei odorabilis. Vgl. *Tim.* 66 E.

[3] *S. de hom.* q. 40, a. 1, p. 340 a; 344 b. Vgl. Nemes., *a. a. O.* c. 12 (Burckhard p. 14): Est autem memoria ... ut Plato (sc. ait) ... conservatio sensus et intelligentiae. Plato definiert *Phileb.* 34 A: *Σωτηρίαν τοίνυν αἰσθήσεως τὴν μνήμην λέγων ὀρθῶς ἄν τις λέγοι.*

[4] *De animal.* l. I, t. 1, c. 3, p. 14 a. — Vgl. Siebeck, *a. a. O.* I, 1. S. 216.

wo Albert es ablehnt, mit Sokrates und Plato die Träume mit ihren Visionen und Prophetien auf Einflüsse von Dämonen und Intelligenzen zurückzuführen, da dies nicht nötig sei, solange man naturwissenschaftlich (physice) über diese Dinge sprechen könne[1].

§ 4. Die Erkenntniskräfte der intellektuellen Seele

1. Albert unterscheidet drei Erkenntnisvermögen intellektueller Art, die opinio, den intellectus und die ratio[2]. Die Meinung, der Zustand, den die Seele dem Wahrscheinlichen gegenüber einnimmt, bezieht sich auf das, was so und auch anders sein kann. Vernunft und Verstand gehen auf das Allgemeine, Einfache und Übersinnliche, jedoch mit dem Unterschied, daß jene es mit den einfachen Prinzipien des Denkens und dem Finden der Allgemeinbegriffe zu tun hat, während diesem das Arbeiten mit diesen Begriffen, das logische Ordnen, kurz das diskursive Denken im Gegensatz zum intuitiven, obliegt[3].

Schon die Beobachtung, daß das dieser Einteilung zu Grunde liegende Prinzip nicht rein psychologischer Art ist, sondern sich mit dem erkenntnistheoretischen verbindet, weist darauf hin, daß die Einteilung im Prinzip nicht letzthin auf Aristoteles zurückgehen kann, sondern nur auf Plato, wie wir denn auch wissen, daß der Stagirite in diesem Punkte seinem Lehrer gefolgt ist. Auch Albert scheint diese Tatsache nicht verborgen geblieben zu sein; im *Kommentar zur aristotelischen Psychologie*[4] bespricht er nämlich die plato-

[1] *De somn. et vig.* l. III, t. 1, c. 8, p. 187 b. Die Lehre stammt von Sokrates, auch bei Plato wird die Sehergabe von den Göttern verliehen, aber gleich bei der ersten Bildung des Menschen und nicht so, daß eine naturwissenschaftliche Erklärung ausgeschlossen wäre. Traum und Prophetie entstehen dadurch, daß beim Schließen der Augen, deren Licht nicht nach außen austreten kann und deshalb nach innen wirkt, ein Teil der Bewegungen der Seele zur Ruhe kommt und nur die stärksten Vorstellungen sich noch behaupten können: Sie rufen die Traumerscheinungen hervor. Bei besonderer Einwirkung des vernünftigen Seelenteils auf den in der Leber befindlichen begehrenden entstehen die Weissagungen. Beide werden also von Plato „physice" erklärt. Vgl. *Tim.* 71 A ss.; Siebeck, *a. a. O.* I, 1. S. 214.

[2] *S. de hom.* q. 53. prooem. p. 446.

[3] Vgl. Schneider, *a. a. O.* 184 f. 253 f.

[4] Im Anschluß an Arist., *De an.* I, 2. p. 404 b 21—24: *ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ.* Vgl. Philoponus, *Comm. in Ar. Graec.* t. XV. p. 79, 20—32. Vgl. auch Zeller, *a. a. O.* II, 2^3. S. 162.

nische Einteilung der psychischen Erkenntniskräfte und nennt außer den sinnlichen Erkenntnisvermögen den intellectus, die scientia und die opinio, wobei sich aus dem Folgenden ergibt, daß sich die platonische scientia mit der ratio Alberts inhaltlich völlig deckt und ihr folglich gleichzusetzen ist. Unter Einbeziehung der späteren Zahlenlehre führt Albert aus, der Intellekt sei die Erfassung der Prinzipien, der einfachen Wesenheiten der Dinge; er bleibe bei dieser einfachen Erfassung stehen, ohne sich von einem Objekte zum andern hinzubewegen. Dies letztere tue die Wissenschaft, das Resultat von Beweisführungen. Ihr Wesen sei die Zweiheit, da sie beim Ziehen der Conclusio von den beiden Extremen zum Mittelbegriff übergehe. Verwickelter liegen die Verhältnisse bei der opinio; auch sie geht zwar von einem Punkte aus, geht dann aber „aus Furcht vor der Richtigkeit des Gegenteils" nach zwei Seiten auseinander, da sich der Schlußsatz durch zwingende Gründe nicht beweisen läßt. So ist ihr Symbol die Fläche, die Dreiheit. An all diesem nimmt Albert keinen Anstoß und tadelt nur die Folgerungen, die Plato seiner Ansicht nach aus diesen Erwägungen für die Bestimmung des Wesens der Seele hat ziehen wollen[1].

2. Was die weitere Stellungnahme zur platonischen Auffassung von den einzelnen der genannten drei Erkenntnisvermögen anlangt, so ist zunächst die Bemerkung im dritten Buche von *De anima* zu erwähnen, wo Albert eine kleine Berichtigung bezüglich der opinio vornimmt. Er führt dort aus, wie einige Philosophen, darunter Plato, die opinio des Menschen mit der auf Erkenntnis des Nützlichen und Schädlichen gerichteten vis aestimativa[2] der Tiere gleichgestellt oder sie doch nur durch eine geringe Verdunklung von ihr sich hätten unterscheiden lassen. Diese Ansicht sei aber nicht zutreffend, da sich die aestimatio als solche immer nur auf etwas Individuelles, die opinio aber auf ein Allgemeines richte[3].

[1] Vgl. hierzu auch die Stelle *S. theol.* p. II, q. 4, m. 1, a. 2, p. 74 a.

[2] Über sie vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 161—165.

[3] *A. a. O.* t. 1, c. 2, p. 317 b s.: Plato . . . asserebant non differre in homine et in brutis, nisi per magis esse obumbratam in brutis et minus in hominibus: sed falsum est quod dicunt, quia opinio est de communi prout est in pluribus: aestimatio autem secundum quod huiusmodi non recedit ab hoc individuo secundum quod hoc est.

3. Die weiteren Ausführungen Alberts beziehen sich auf das höhere geistige Erkenntnisvermögen, den Intellekt, der, wie Albert mit Plato hervorhebt, das Wesen der Dinge zum Gegenstande hat und die eigentliche Würde der menschlichen Psyche begründet, indem er ihr den Adel der Göttlichkeit verleiht[1].

Es ist von vornherein zu erwarten, daß Albert das Problem des Intellektes, das mittelalterliche Erkenntnisproblem *κατ' ἐξοχήν*, wegen seiner Wichtigkeit in historisch-kritischer Weise behandeln werde. Der Einblick in die erkenntnistheoretische Bedeutung des intellectus agens, der nur ein Hülfsmittel gegenüber dem im intellectus possibilis liegenden eigentlichen Erkenntnisvermögen darstellt, hat Albert nicht gefehlt. So ist es kein Anachronismus, sondern ein Zeugnis für seinen Einblick in diese Verhältnisse, wenn er die platonische Wiedererinnerungslehre im Zusammenhang mit der Lehre vom intellectus possibilis behandelt[2] und in der *Summa de homine* ausdrücklich sagt, Plato habe die Universalien im intellectus possibilis ruhen lassen und das Lernen für Wiedererinnerung gehalten[3].

Mit dieser Lehre befindet sich Plato, wie Albert meint, in geschichtlicher Abhängigkeit von Anaxagoras, nach dessen Ansicht alle Formen, wenn sie durch Bewegung aufgenommen werden sollen, schon vorher unsichtbar vorhanden sind und auftauchen, wenn die Materie durch ihre Bewegung gereinigt wird[4]. Auf dieser Lehre des Anaxagoras fußt Meno, dessen eingangs des gleichnamigen platonischen Dialogs gestellte Frage nach der Erkennbar-

[1] *S. theol.* p. II, q. 72, m. 1, p. 34 b: Plato in secunda parte Timaei intellectum dicit esse divinum: quia divinae virtutis est in contemplando. Vgl. *Tim.* 51 E.

[2] *De an.* l. III, t. 2, c. 10, p. 346 a—347 b.

[3] *A. a. O.* q. 55, a. 3, p. 468 a: Plato posuit universalia esse in intellectu possibili et doctrinam esse reminiscentiam.

[4] *Anal. post.* l. I, t. 1, c. 6, p. 18 a: Dubitatio Menonis super antiquissimam Anaxagorae opinionem . . . fundata est qui dicebat omnes formas per motum accipiendas iam intus esse in quolibet accipiente eas, sed latere et non apparere et per motum nonnisi depurari materiam ut appareat quod intus latebat. Dieser Vergleich mit Anaxagoras ist höchst unangebracht. Man erinnere sich der Charakterisierung, die Albert von Platos Lehre über das Verhältnis von Materie und Form im Gegensatz zu der des Aristoteles gegeben hatte. Vgl. oben S. 55 f.

keit der Tugend Albert so fest für historisch hält, daß die betreffenden Partien des *Meno* schlechtweg als „dubitatio Menonis" bezeichnet werden. Die Lösung des Sokrates und Plato, wonach die Tugenden — Albert nennt zur Erläuterung eine Reihe von moralischen und intellektuellen Tugenden — nicht zu erlernen sind, sondern von den Göttern stammen, wird dann weiter dahin erklärt, daß das „Schenken" der Götter durch Hinwendung der Seele zu ihrem eignen, seit ewigen Zeiten vorhandenen Besitze vor sich geht. Entweder nämlich, so begründen Sokrates und Plato ihre Ansicht, kann man gar nichts lernen oder man lernt, was man vorher schon irgendwie gewußt hat. Das Lernen könnte an sich in vierfacher Art erfolgen. Man weiß entweder das Gelernte vorher ganz oder gar nicht, oder aber man weiß es zwar an sich und nur in bestimmter Beziehung nicht, oder endlich weiß man es nur in bestimmter Beziehung. Die erste Art ist die gewöhnliche Wiedererinnerung, bei der zweiten ist ein Lernen überhaupt unmöglich, da man das Gesuchte, wenn man es auch findet, doch nicht erkennt und deshalb nicht weiß, daß man es gefunden hat; im dritten Falle wird das Gelernte nur, insofern man es nicht mehr wußte, in die Erinnerung zurückgerufen; [der Fall ist wesentlich gleich dem ersten]. Es bleibt für die Bereicherung der Kenntnisse mit Hülfe von Induktion oder Syllogismen also nur die dritte Art übrig, daß das Gelernte nur beziehungsweise (secundum quid) bekannt war[1]. Als spätere Anhänger der Lehre erscheinen sodann noch Boethius, Augustin und Nemesius[2].

4. Eine gründliche Darstellung der Lehre Platos im Zusammenhang mit dessen ganzem Systeme bietet der *Kommentar zu De anima* in einer in die Paraphrase des aristotelischen Textes eingeschobenen

[1] Dieser Beweis geht zurück auf *Men.* 80 D E: *Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις ... τοῦτο, ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅ τι ἔστι; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν, ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα; ... οὐκ ἄρα ἔστι ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδεν οὔτε ὃ μὴ οἶδεν; οὔτε γὰρ ἂν γε ὃ οἶδε ζητοῖ· οἶδε γάρ ... οὔτε ὃ μὴ οἶδεν· οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅ τι ζητήσει.* Sokrates erklärt diese Ansicht des Menon zwar für unrichtig, sieht jedoch die Lösung in der von ihm vertretenen Wiedererinnerungslehre. Augustin sah in seinen früheren Schriften diesen Beweis für zwingend an, wie er auch mit Plato die Lehre von der Wiedererinnerung vertrat. Vgl. H. Schöler, *a. a. O.* S. 31 ff.

[2] *A. a. O.* c. 5, p. 16 a—17 a. — Vgl. *Meno* 70 A, 99 E, 100 B.

Digression[1]. Albert gründet dort die platonischen Anschauungen auf die Lehre von der getrennten Existenz der Seele und der Allgemeinbegriffe (oder Ideen). Der Intellekt ist dem Körper unverwandt, ist nicht als dessen Akt mit ihm verbunden, sondern gehört dem Reiche des Ewigen an. Deshalb ist er auch nicht zugleich mit dem Körper entstanden, sondern von den Sternen herabgestiegen, ohne darum seine Unveränderlichkeit einzubüßen. Daneben läuft eine andere Gedankenreihe, die z. T. erkenntnistheoretischer Natur ist, die Gedanken Platos jedoch hier und da etwas umbildet. Das Universale, das Objekt des Intellektes, existiert oft innerhalb der Seele, oft aber auch außen in den Dingen. Hier jedoch ist sein Sein ein materielles, im eigentlichen und wahren Sinne findet sich die Idee, wie wir an Stelle des „universale" Alberts sagen dürfen, nur außerhalb der Dinge. Nach Plato besteht jede Form, insofern sie Ursache ist, nicht nur in logischer, sondern in eigentlicher Priorität (secundum esse formale) vor dem durch sie verursachten Dinge und enthält insofern alle die Dinge vorher in sich, in denen sie sich später vervielfältigt. In dieser Form ist sie Objekt der Tätigkeit des Intellektes. Denn einmal stützt sich die Wissenschaft auf Notwendiges, das sich aber in den veränderlichen Dingen nicht findet, sondern außerhalb dieser gesucht werden muß, und dieselbe Forderung erhebt sich auch wegen der Natur des Intellekts, der selbst unveränderlich ist und nur Unveränderliches in sich enthalten kann[2]. Da nun das Universale aus sich niemals in Potenz, sondern immer aktuell von den Dingen getrennt ist, was für die intellektuelle Rezeption genügt, so braucht man nach Plato den Allgemeinbegriff nicht aus einer Anzahl von „Erinnerungsbildern und Experimenten" zu gewinnen, sondern

[1] *De an.* l. III, t. 1, c. 10, p. 346 a—47 b.

[2] Vgl. den oft angeführten Satz, daß über die in der Materie befindlichen Formen keine sicheren Aussagen zu machen seien, da sie beständig zittern und wie im Euripus hin- und herschwanken. — Mehrfach wird auch die unendliche Zahl der Einzeldinge als Grund dafür angeführt, daß die Wissenschaft vor ihnen Halt zu machen hat, so in *De praedicab.* t. 4, c. 5, p. 71 a; 72 a; *S. de hom.* q. 58, a. 2, p. 508 b: Multiplicatio enim numeralis quae est per materiam solam, est infinita, et in ipsa Plato iubet quiescere: quia de infinitis non potest esse disciplina, eine Ansicht, der übrigens von Albert nicht widersprochen wird.

kann alle Kenntnisse aus dem Intellekte selbst schöpfen, der nur in der Regel durch den Körper von der Betrachtung seines eigenen Inhaltes abgelenkt wird[1]. Diese Unordnung wieder aufzuheben, ist die Aufgabe, die das Studium zu erfüllen hat. Dieses ruft der Seele wieder in Erinnerung, was sie über der Beschäftigung mit sinnlichen Dingen vergessen hatte. Dieselbe Bedeutung haben nach einer anderen Stelle[2] auch die Sinneswahrnehmungen: Das Vergessene wird durch den Anblick von etwas Ähnlichem leicht ins Gedächtnis zurückgerufen. Albert schließt dann die referierenden Bemerkungen mit einem auch sonst oft angeführten Zitat aus Boethius:

> Quod si Platonis musa personat verum,
> Quod quisque discit, immemor recordatur[3].

5. Die Ablehnung der platonischen Theorie seitens Alberts folgt aus dessen Anschauungen über die Präexistenz der Seele und über deren Verhältnis zum Leibe mit Notwendigkeit. Hier macht er gegen die Gesamtanschauung noch geltend, daß in ihr Sinneserkenntnis und Phantasie der Wissenschaft als rein hinderlich erscheine, daß überhaupt nicht einzusehen sei, weshalb sich die Seele einen Körper aussucht, der sie im Streben nach Vollkommenheit hindert, oder wie Götter so boshaft sein können, die ihnen

[1] Einen anderen Grund für das Vergessen der Ideen nennt Albert *De an.* l. I, t. 2, c. 7, p. 155 b s.: Et in descensu per orbes planetarum accipiunt vires et motus quos diximus, et paulatim ad onus carnis deprimuntur: et ibi inebriatae cratere lacteo qui est dulcedo carnis, quasi carnales efficiuntur et obliviscuntur superioris harmoniae, cuius tamen similitudinem et species in se habent. In *De nat. et or. an.* t. 2, c. 15, p. 430 b—431 b nennt Albert folgenden Grund für die Richtigkeit dieser Erklärung: Cuius signum esse dicit, quia cum fluxus lactis sive nutrimenti fortis fit in superiora in pueris, est intellectus in eis sicut in ebrio est vel epileptico, qui licet multa sciat, tamen nunc uti nullo potest nisi prius cesset motus vini in superiora. Als weiteres Beispiel wird dann noch der Schlaf angeführt, in dem sich die Seele des Weisen ebenfalls Phantasmen zuwendet, obschon ihr der habitus sapientiae nicht abhanden gekommen ist.

[2] *De an.* l. I, t. 2, c. 14, p. 181 a.

[3] *De cons. phil.* III, metr. 11. 15 s. — Einen weiteren Beweisgrund will Albert an anderer Stelle dem platonischen *Meno* selbst entnommen haben: Wenn die intellektuelle oder moralische Wahrheit durch Studium zu erlangen wäre, so würde sie sich notwendig stets mit diesem zusammen finden. Daß dem jedoch nicht so ist, ersieht man daraus, daß zuweilen schlechte Menschen aus Unterricht, Erziehung und gutem Beispiel in gleicher Weise keinen Nutzen ziehen: *Anal. post.* l. I, t. 1, c. 6, p. 19 a b. — Vgl. *Meno* 93 C ss.

selbst ähnlichen Wesen in einen Zustand zu bringen, der ihnen kaum bei den stärksten Anstrengungen gestattet, ihrer eignen Schönheit inne zu werden. Doch hiervon abgesehen muß Albert die Theorie auch schon deshalb ablehnen, weil sie die Tatsache des Erkennens in Wirklichkeit nicht erklärt. Der Intellekt ist individuelles Einzelding und vermag fremdes Sein nur in einer dem seinigen entsprechenden Form in sich aufzunehmen. So kann sein Inhalt nicht allgemein, sondern nur partikuläre Vorstellung sein, die niemals zum Prinzip des Wissens werden kann. Das abschließende Urteil über Platos Theorie aber enthält noch ein anderes Moment. Ohne einen Grund für seine Vermutung anzugeben, meint Albert: „So ist denn diese Ansicht der Stoiker entweder metaphorisch gemeint, oder gänzlich falsch: Plato hat nämlich, wie auch andere der Alten, alles, was er von den Physikern übernommen hatte, in metaphorischen Gleichnissen überliefert; und das, weil er seine Gedanken nicht in entsprechenden Ausdrücken darzustellen gewußt hat“ [1].

In zustimmender Weise äußert sich Albert zu unserem Problem, wo er als Neuplatoniker auf die platonischen Gedankengänge zu sprechen kommt und sie einer dementsprechenden Umbildung unterzieht. In *De intellectu et intelligibili* erwähnt er bei der Lehre vom intellectus adeptus (der dann vorhanden ist, wenn jemand durch eigenes Streben gleichsam als Lohn und Frucht

[1] *De an.* l. III, t. 1, c. 10, p. 346 a b: Quoniam Plato sicut et alii antiqui omnia per metaphoricas similitudines tradiderunt quae de physicis intellexerunt. Cuius causa fuit, quia per propria exprimere quae senserunt, nesciverunt. Auch bei Averroes findet sich im *Kommentar zu De anima* (fol. 151r b. ed. Venetiis 1573) die Bemerkung: Et illud quidem est verum, si sic intelligatur: sed falsum si intelligatur iuxta sensum literalem, et ut verba significant. Daß diese Stelle auf Albert anregend gewirkt hat, ist angesichts der inhaltlichen Verschiedenheiten in den ganzen Stellen recht unwahrscheinlich. In der Metaphysik deutet Albert Platos Lehre in einer Weise um, die diese von der des Aristoteles nur wenig verschieden erscheinen läßt. Er sagt (*Met.* l. I, t. 5, c. 15, p. 112 b): Dicebat Plato quod intellectus universalia retinet et singularia perdit, et sic cognitionem omnium esse apud nos et tamen studio indigere propter haec duo, scilicet, ut intellectus se in se convertens et a sensibilibus abstrahens, lumina formarum apud se inveniat: et ut lumina illa ad formam rerum determinata propriam rei cognitionem perficiant: et hoc modo intelligendo Platonem, non multum deviavit a vero: quia etiam Aristoteles non multum diversa dicitur (!) ab hoc intellectu.

seiner Mühe zu wahrer Erkenntnis gelangt ist) als Beleg für seine eigne, vorher vorgetragene Ansicht, daß Alfarabi die Seele darum in den Körper habe versetzt sein lassen, damit sie sich selbst finde und erkenne, und daß nach Plato die Philosophie am besten als Selbsterkenntnis definiert werde. Zur Begründung führt er dann folgendes aus[1]: Der menschliche Intellekt ist das erste, an Raum und Zeit gebundene Abbild der ersten Ursache; deshalb ist es nötig, daß er auch ein Abbild von all dem darstellt und all das umfaßt, was durch dieses Licht entsteht; so wird er zu einer Art Rezeptakulum und nimmt manches auf Grund seiner Ähnlichkeit mit der ersten Ursache, anderes wieder, weil er mit Raum und Zeit verbunden ist, auf. In beiden Fällen aber findet er dabei sich selbst. Deshalb, und weil der Menschengeist ein Abbild der ersten Wahrheit ist, die gewissermaßen den Keim aller Wahrheit bildet, ist alles Wahre ihm ähnlich, alles Falsche ihm entgegen; aus sich richtet er sich nur auf das Wahre, alle Täuschung kommt von der virtus phantastica[2].

[1] Streng genommen gehört die Begründung nur zu der Bemerkung des Alfarabi; wir erwähnen sie, weil sie doch tatsächlich eine Umdeutung des platonischen Gedankens darstellt (was Albert auch zu fühlen scheint) und in ihren einzelnen Elementen auch sonst dem Plato zugeschrieben wird.

[2] *De int. et int.* l. II, t. un. c. 8, p. 515 a b: Et ideo dixit Plato quod verissima philosophiae diffinitio est sui ipsius cognitio: et dixit Alfarabius quod anima posita est in corpore, ut seipsam inveniat et cognoscat ... Demonstratio autem dicti vera est quae nunc est inducta. Causa autem huiusmodi est quod prima imago lucis primae causae quae coniuncta est continuo et tempori, est intellectus humanus: et ideo necesse est quod sit similitudo quaedam omnium quae fiunt per lumen primae causae et ambiens omnia illa et fit quorumdam receptaculum per hoc quod est imago causae primae, et quorumdam secundum quod est cum continuo et tempore, et in utrisque adipiscitur seipsam: hoc etiam quod omne verum consentaneum est intellectui et falsum contrarium. Est enim mens humana similitudo quaedam veritatis primae quae est semen quoddam omnis veritatis: et ideo similis per aliquem modum omni vero et dissonans a falso: et haec est causa quod intellectus semper verorum est: deceptio autem et falsitas ingeruntur phantasticae virtuti. Schneider bezieht (*a. a. O.* S. 358) die gesperrt gedruckten Worte nicht auf den Intellekt, sondern auf die Objekte des Erkennens, was aber wegen des Singulars est nicht angängig ist. Albert entnimmt die Definition Platos dem *Liber de diffinitionibus* des Isaac Israeli, wie aus seiner eigenen Angabe im *Kommentar zur Ethik* hervorgeht, wo er die Definition ebenfalls erwähnt (*Eth.* l. I, t. 1, c. 3, p. 6 b). Bei Isaac wird die Definition jedoch nicht als platonisch, sondern als eigene Ansicht des Verfassers hinge-

6. Zum Schlusse erwähnen wir noch, daß Albert sich mit der platonischen Erkenntnislehre auch bei der Behandlung der ratio beschäftigt. Es handelt sich dort um die Beantwortung der Frage, inwiefern bei dem induktiven oder deduktiven Beweisverfahren die conclusio vorhererkannt ist. Die Antwort betont mit Boethius, daß von einem Vorherwissen der eigentlichen, individuellen Natur der conclusio nicht die Rede sein kann (simpliciter), wohl aber von einem beziehungsweisen Erkennen, insofern sie im Allgemeinbegriff oder in ihrem Prinzip enthalten ist (secundum quid)[1].

— — —

7. Im Anschluß hieran mögen noch einige Bemerkungen über den logischen Charakter der einzelnen Erkenntnisvermögen Platz finden, die z. T. mit dem oben Erwähnten in Verbindung stehen. Wir erwähnten schon den von Albert fälschlich für platonisch gehaltenen Vergleich mit den ersten drei (resp. vier) Zahlen. Neben diesem, den nachplatonischen Kreisen entstammenden[2] Gedanken, erwähnt Albert einen andern, der zwar im Grundgedanken auf den platonischen *Timaeus* selbst zurückgeht, aber die nähere Ausgestaltung dem Makrobius verdankt[3]: er bringt die Bewegungen des Intellekts mit denen der Gestirne in Verbindung und stellt sich folgendermaßen dar: Die Form der intellektuellen Bewegung ist die des Kreises. Zwar ist die grade Bewegung an und für sich der Seele natürlich, ähnlich wie der vom Demiurg zuerst gebildeten Feuersphäre; wie jedoch diese zum Kreise gebogen wurde, so geht auch die Seele vom einfachen Anblick ihres Objektes zur Kreisbewegung über, sie wendet sich zu sich selbst zurück und findet in sich die Erkenntnisprinzipien der äußeren Dinge. Der Welt-

stellt: Philosophiae vero descriptio ex scientia sua est quod philosophia est cognitio hominis suiipsius (fol. 2v a). Daß Albert die Definition Plato zuschreibt, rührt wohl daher, daß bei Isaac kurz vorher eine platonische Definition erwähnt wird: dixit Plato quod philosophia est taedium et cura et sollicitudo mortis (fol. 2r b). Die letztere, auf Gedanken des *Phaedo* zurückgehende Lehre erwähnt Albert *S. de hom.* q. 61, a. 2, p. 524 a. — Vgl. Guttmann, *a. a. O.* S. 23.

[1] *Anal. poster.* l. I, t. 1, c. 6, p. 18 a—20 b.

[2] S. oben, S. 119, Anm. 4.

[3] Macrob., *Somn. Scip.* I, 12—14. Albert zitiert diese Stelle wörtlich *De creat.* l. II, q. 5, a. 3, p. 75 b s. Vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 321, Anm. 1.

bildner teilte den einen Kreis in zwei andere, der eine ist der des „motus aplanes" (des Fixsternhimmels), der andere umfaßt den „motus planes" der Planeten. Ein Analogon sieht Plato bei der Seele in den verschiedenen Bewegungsvorgängen. Die richtige und irrtumsfreie Bewegung geht vom Intellekte aus, die schwankende, bald richtige und bald falsche, von der Phantasie (die wir mit der opinio identisch setzen können) und der Begierlichkeit. Die Analogie mit der Himmelskugel geht noch weiter. Auch der letztgenannte Seelenkreis ist wie der Planetenkreis des Himmels in sieben weitere Kreise geteilt (um dies ebenfalls hier anzuführen): Plato behauptete deshalb, in der Sphäre des Saturn erhalte die Seele das Gedächtnis, in der des Jupiter die opinio oder die Fähigkeit, Wahrscheinliches zu erkennen, den Zornmut in der Sphäre des Mars, in der Sonne die Fähigkeit, Sinnendinge zu beleuchten, in der des Merkur die Gabe, Schädliches und Nützliches zu unterscheiden, endlich in der Sphäre der Venus die Begierlichkeit und in der des Mondes die Fähigkeit zu den körperlichen Bewegungen des Anziehens, der Ernährung, des Wachstums und der Zeugung[1]. Alle diese Bewegungen sind einmal gerade und ein andermal nicht, und sie sind alle kreisförmig, insofern sie bei der Seele ihren Anfang nehmen und bei ihr endigen, da die Bilder vor allem in der Seele liegen und von den äußeren Dingen nur erregt werden. Schon der letzteren Voraussetzung wegen bedarf es keines Wortes über Alberts ablehnende Stellungnahme; die Kritik erwähnt allerdings dieses Moment nicht, sondern betrachtet die Frage aus dem durch den Zusammenhang nahegelegten Gesichtspunkt der Bestimmung des Wesens der Seele und kommt da zu der oben behandelten Ablehnung jedweder Seelenbewegung[2].

§ 5. Das Strebevermögen

1. Es sind nur wenig Berührungspunkte, die Albert mit Plato auf dem Gebiete dieser zweiten Grundform psychischer Tätigkeit zusammenbringen. Zunächst ist Alberts Einteilung des Strebever-

[1] Belege für die weite Verbreitung dieser Ansichten in der ganzen mittelalterlichen Philosophie gibt Steinbüchel, *a. a. O.* S. 68.

[2] *De an.* l. I, t. 2, c. 7, p. 154 a—156 b; 158 b: Intellectus magis assimilatur quieti quam motui.

mögens zu erwähnen, die er von Aristoteles und damit indirekt von Plato entlehnt hat. Er unterscheidet wie dieser einen vernünftigen Teil des Strebevermögens, das Wollen, von dem unvernünftigen, dem Begehren. Auch in der weiteren Einteilung des letzteren, des appetitus irrationalis, folgt er fast durchweg der platonisch-aristotelischen Vorlage und unterscheidet in ihm zwischen dem desiderium oder der vis concupiscibilis (griechisch *ἐπιθυμία*) und der vis irascibilis (griechisch *θυμός*). Die Übereinstimmung geht soweit, daß Albert oft genug von der vis concupiscibilis, irascibilis und der voluntas als den partes appetitus redet, ohne dem Gedanken, der sich hinter dieser platonisch klingenden Ausdrucksweise verbirgt, im Prinzip beizustimmen[1]. Was das Verhältnis der beiden begehrenden Kräfte der sinnlichen Seele anlangt, so lehrt Albert zwar nicht, daß die vis irascibilis die Vernunft im Kampfe gegen die Regungen der Begierlichkeit unterstützt, folgt aber Plato insofern, daß er das zornmütige Begehren für eine „Rächerin" der Vernunft oder des vernunftgemäßen Wollens erklärt, die die Hindernisse aus dem Wege räumt, die sich der Erreichung des von dieser erstrebten Zieles in den Weg stellen. Er führt jedoch diese Lehre nicht auf Plato, sondern auf Johann von Damaskus zurück, der sie durch die Vermittlung des Nemesius von Plato übernommen hatte[2]. Endlich bezieht sich Albert bei der Besprechung des zweiten der augustinischen Ternare: mens, notitia und amor dafür, daß der Geist alles liebt, was für ihn ein Gut ist, außer auf Sokrates und Empedokles auch auf Plato[3].

[1] *S. de hom.* q. 65, prooem. p. 547: Innuuntur tres esse partes appetitus, scilicet voluntas ex parte rationalis animae et desiderium sive concupiscentia et animus sive irascibilis ex parte irrationalis animae hoc est, sensibilis. Vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 255 f.; Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 844 f.

[2] *A. a. O.* q. 67, a. 1, p. 558 a: Irascibilis est concupiscentiae vindex prohaereticae (Borgnet: prohaeretice), hoc est, quod violenter pugnando intendit destruere concupiscentiam et concupiscentem. Der Sinn dieser Ausführungen Alberts ist nicht recht klar, wir entnahmen unsere Auffassung Schneider, *a. a. O.* S. 258—260. — Vgl. *Tim.* 70 A B.

[3] *S. theol.* p. I, q. 15, a. 2, p. 103 b. — Vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 505 ff., 530. — Anhangsweise seien hier kurz die Stellen angegeben, wo Albert in seiner **Botanik** und **Zoologie** von einschlägigen Äußerungen Platos berichtet. Genauer auf sie einzugehen hat für uns, die wir die philosophischen Beziehungen untersuchen wollen, keinen Wert: *De veget. et plant.* l. I, t. 1, c. 2, p. 4 b s.; c. 5, p. 9 b; c. 10, p. 18 b; c. 11, p. 19 a b; t. 2, c. 4, p. 34 a;

2. Wir sahen also, um das Vorige zusammenzufassen, wie Albert die Dreiseelenlehre, sowie Platos Ansicht über die Belebtheit des Samens ablehnt. In der Lehre von Gedächtnis und Wiedererinnerungsvermögen ist er jedenfalls von ihm abhängig, auch seine Dreiteilung des Erkenntnisvermögens und die Wesensbestimmung der einzelnen Teile gehen auf Plato zurück. Dasselbe gilt sodann von der Einteilung des Strebevermögens und der Bestimmung über die Aufgabe der vis irascibilis. Eine eigenartige Stellungnahme zeigt Albert jedoch bei der Frage, ob das Erkennen mit einem Wiedererinnern gleich zu setzen ist. Wird die Frage auch in der Regel negativ beantwortet, so sucht Albert doch zunächst die Bestimmungen Platos metaphorisch zu verstehen und nimmt in seinen neuplatonisch gehaltenen Schriften selbst den Standpunkt Platos ein.

Vierter Abschnitt

In der Ethik

1. Wir haben schon an früherer Stelle[1] erwähnt, wie Albert die Entwicklung der Ethik von Sokrates bis Aristoteles zu skizzieren versucht. Er meint, Sokrates sei zwar sehr zu loben, über eine einfache Behandlung der moralischen Tugenden aber doch nicht hinausgekommen. Plato habe hierzu noch die *virtus purgans*, die *v. purgatoria* und die *v. purgati animi*[2] bestimmt und habe so die verschiedenen Wirkungen der Tugend in der Seele unterschieden; jedoch, meint Albert, eine systematische Behandlung der sämtlichen Tugenden[3] nach Gattung und Art habe auch er nicht in vollkommener Weise gegeben. Erst Aristoteles hat diese Aufgabe in seinen verschiedenen Schriften, in den *Ethica*, sowie in den Schriften *De laudabilibus bonis*, *De oeconomicis* und *De politicis*, gelöst[4]. Diesen aristotelischen Schriften schließt Albert sich im allgemeinen auch in den Plato betreffenden Fragen an.

2. Im *Kommentar zur Ethik* des Aristoteles behandelt Albert zunächst eine Vorfrage, die ihm durch den platonischen *Meno*

(*De veget. et plant.* l. II, t. 1, c. 2, p. 52 a); c. 5, p. 59 a; (*De animal.* l. I, t. 1, c. 3, p. 13 a); p. 14 a; t. 2, c. 7, p. 57 a; c. 10, p. 64 a b; c. 22, p. 111 b; *De animal.* l. XIX, t. unic. c. 3, p. 281 b.

[1] S. 26 f. [2] Zu dieser Terminologie vgl. unten S. 142, Anm. 5.

[3] Worunter hier auch z. B. Ökonomik und Politik mitgerechnet werden.

[4] *Eth.* l. I, t. 1, c. 7, p. 15 b s.

nahegelegt wird. Da Plato die in dieser Schrift aufgeworfene Frage, ob die Tugend lehrbar sei, negativ beantwortet, die letztere vielmehr als ein Geschenk der Götter erklärt, so folgt, daß eine Ethik als Wissenschaft im Sinne Platos überhaupt unmöglich ist[1]. Zum Beweise der ersten These folgen dann bei Albert sechs „rationes", die jedoch tatsächlich nicht dem *Meno* entstammen[2] und von uns darum übergangen werden können. Ihnen gegenüber vertritt Albert die Auffassung des Aristoteles und der Peripatetiker, wonach die Tugend ihrem Wesen nach den erkennbaren Gütern zuzuzählen ist: denn insofern ist sie ein partikuläres Subjekt, dem Eigenschaften und Verschiedenheiten anhaften, deren Inhärenz man nach den eigentümlichen Prinzipien des Erkennbaren beweisen kann. Faßt man die Tugend jedoch als Akt des psychischen Subjekts, so gesteht Albert gern, daß sie ihren nächsten Prinzipien nach nicht zu erlernen, sondern wie Aristoteles sich ausdrückt, nur durch Gewöhnung zu gewinnen ist, oder nach der Ausdrucksweise des Sokrates [also des Plato] als Geschenk der Götter betrachtet werden muß[3].

Nach diesen Ausführungen ist man erstaunt, Plato kurz darauf bei Albert als Vertreter der „stoischen" Ansicht auftreten zu sehen, die unter Philosophie überhaupt nur eine Sittenlehre versteht. Dabei wird für Plato die schon oben[4] erwähnte Definition der Philosophie als einer Selbsterkenntnis aus dem *Liber de diffinitionibus* des Isaac Israeli angeführt, die nach der Erklärung des genannten arabischen Philosophen in dem hier vorausgesetzten Sinne

[1] *Eth.* l. I, t. 1, c. 2, p. 2 a s.: De virtute igitur intendentes primo oportet solvere dubitationem Socratis quam Plato ponit in libro qui dicitur Mennonis, ubi probat quod virtus nec discibilis nec assuescibilis est. Vgl. *Men.* 70 A, 99 E, 100 B.

[2] Es scheint, daß Albert sie nach Art der Sic-et-Non-Methode selbst gebildet oder einem älteren Werke dieser Richtung entlehnt hat. Die *Psychologie* des Aristoteles wird nämlich hierbei schon als Autorität (aber doch im Sinne Platos!) verwertet, ein Verfahren, das auch sonst bei Albert häufiger vorkommt.

[3] *A. a. O.* p 4 a b: Dicimus virtutem esse scibilium bonorum si secundum substantiam et ea quae substantiae insunt, consideretur: sic enim est quoddam ens particulare subiectum cui passiones insunt, et differentiae quae per propria principia scibilium sibi probantur inesse. Si autem virtus accipiatur secundum esse quod habet in virtuoso, sic bene concedimus quod quantum ad proxima principia non est discibilis, sed vel assuescibilis, ut dicit Aristoteles, vel donum Dei, ut dicit Socrates. [4] S. 126.

zu deuten ist. Denn der Mensch, der sich selbst vollkommen erkennt, erkennt alles, was ist. Eine vollkommene Selbsterkenntnis ist aber nur möglich, wenn der Mensch alles, was in ihm ist, gemäß dem Höchsten und Besten, d. i. der Tugend, erkennt. Die Peripatetiker läßt unser Scholastiker hier ebenfalls eine der platonischen direkt entgegengesetzte Ansicht vertreten, nach der es — von der moralischen Tugend überhaupt keine Wissenschaft geben kann. Albert selbst verwirft beide Ansichten wegen ihrer Einseitigkeit und hebt hervor, daß die Ethik zwar in den Kreis der von der Philosophie zu behandelnden Wissenschaften gehört, jedoch nicht deren ganzen Inhalt ausmacht. Sodann wird auch der Widerspruch in den verschiedenen Angaben über den platonischen Standpunkt dadurch behoben, daß Albert die Ausdeutung der betreffenden Definition durch Isaac Israeli als verfehlt ablehnt[1].

3. Eine weitere Vorfrage, die aber ihrer Bedeutung für die platonische Philosophie nach zugleich eine Grundfrage der Ethik ist, betrifft das Objekt dieser Wissenschaft; speziell ist es die Frage nach dem höchsten Gut als der Ursache und dem Grunde alles Guten, oder die Frage nach der Idee des Guten, bei der sich Albert mit Plato auseinanderzusetzen hat. Gleich von vornherein bemerkt er, daß er mit der Bestimmung Platos nicht einverstanden ist, da sie sich nicht auf das praktische Handeln anwenden läßt. Er selbst erklärt mit Aristoteles das, was für den Menschen, insofern dieser Mensch ist, ein Gut darstellt, d. i. die Tugend, als Objekt der Moralphilosophie[2].

Bald darauf kommt Albert jedoch auf unsere Frage zurück und gibt eine ausführliche Behandlung im Anschluß an die große Kontroverse des Aristoteles im ersten Buche von dessen *Ethik*[3]. Albert schickt eine kurze Darstellung der platonischen Ideenlehre

[1] *A. a. O.* c. 3, p. 6 a—7 a; 9 a; 10 a b. Darüber, inwiefern der Satz, daß für Plato die Ethik die Philosophie gewesen ist, dennoch historische Berechtigung hat, vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4], S. 867 f.

[2] *A. a. O.* c. 5, p. 13 a b: Dixit Plato quod bonum prout est omnis boni causa et ratio, esset id de quo considerat moralis ... Hoc autem iterum stare non potest, quia si omnis boni bonum dicatur idea boni, hoc in opere poni non potest ... Propter quod secundum Aristotelem dicendum est quod bonum hominis inquantum est homo, subiectum est moralis scientiae ... Haec autem est virtus. — Vgl. unten S. 133, Anm. 3.

[3] Arist., *Eth.* I, 4, p. 1096 a 11 – 97 a 13.

zur Orientierung voraus[1] und schließt sich im übrigen so eng an Aristoteles an, daß seine Darstellung nichts Besonderes von Bedeutung bietet und wir uns damit begnügen können, einige der bezeichnendsten Punkte hervorzuheben. Albert faßt die platonische Lehre folgendermaßen zusammen: „Aus dem bisher Gesagten folgt, daß nach der Ansicht Platos alles gut heißt auf Grund der Teilnahme an einer nach Substanz und Art einheitlichen Form: und so ist alles Gute hinsichtlich des Namens und des Charakters als Gutes eindeutig“ [2]. Von den gegen diesen Standpunkt vorgebrachten Beweisen[3] heben wir nur die folgenden hervor: Plato macht Albert den Einwand, daß sich die Idee des Guten gar nicht von den einzelnen guten Dingen unterscheide, da die „ratio diffinitiva“, nämlich das Gutsein, bei beiden die gleiche ist. Auch daß es sich das eine Mal um ein ewiges Gutes, das andere Mal um ein zeitliches handelt, kann einen Unterschied ebensowenig begründen, wie ein länger dauerndes Weiß nicht weißer ist als ein gleichstarkes von der Dauer eines Tages. „Ewigkeit oder lange oder kurze Zeit bedingen in Hinblick auf die Form keinen Unterschied“ [4]. Dann führt Albert auch den schon oben erwähnten Gegengrund weiter aus. Er meint, Platos Ansicht hätte nur eine gewisse scheinbare Wahrscheinlichkeit. Denn im andern Falle würden doch die Künste, die Wissenschaften, alle Wahlhandlungen und Akte, die ein Gut

[1] *A. a. O.* t. 5, c. 12, p. 72 a—75 b.

[2] *A. a. O.* c. 13, p. 76 a: Ex praedictis colligitur quod secundum opinionem Platonis omnia dicuntur bona participatione unius formae secundum substantiam et speciem: et sic omnia bona in nomine et ratione boni sunt univoca. — Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 867 ff.

[3] *A. a. O.* c. 13—18, p. 76 a—83 b. — Diese ganze Polemik übersieht, daß auch für Plato der eigentliche Gegenstand der Ethik nichts anderes ist als das, was für den Menschen ein Gut ist. Auch ihm fällt die Frage nach dem höchsten Gut mit der nach der höchsten sittlichen Aufgabe zusammen. Daß dabei die Idee nicht nur als Ursache des Guten in der Sinnenwelt, sondern auch in der Reinheit der Ideals als das allein Wirkliche betrachtet wird (hieraus ergibt sich dann die sittliche Forderung der Abwendung von der Sinnenwelt und der Pflege reiner Betrachtung), liegt tief im Systeme Platos begründet und ist ein Ausfluß der Schwierigkeit, die sich durch dieses vom Anfang bis zum Ende hindurchzieht. — Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 869 f.

[4] *A. a. O.* c. 15, p. 78 b s.: Aeternitas vel tempus longum vel breve nullam faciunt differentiam quantum ad formae rationem. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1096 a 34—b 5.

anstreben, dessen sie zu ihrer Vervollkommnung bedürfen, die Kenntnis jenes von Plato angenommenen getrennten Guten nicht wie unnütz vernachlässigen. Dies wäre eben unvernünftig, wenn es sich bei Plato um ein „bürgerliches Gut" handelte, d. i. ein solches, dessen Kenntnis ein mächtiges Hülfsmittel für den Fortschritt des ganzen bürgerlichen Lebens bedeutet. Das ideale Gut ist also unnütz, Plato kann nicht angeben, inwiefern ein Lenker oder ein Schmied durch seine Kenntnis gefördert wird[1].

Ist somit Alberts Stellungnahme da, wo er sich an Aristoteles anlehnt, völlig ablehnend, so erleben wir auch hier wieder, daß sie viel versöhnlicher aussieht, wenn die Abhängigkeit von dieser Vorlage nicht bestimmend mitwirkt. Und das innerhalb desselben Buches der *Ethik*! Albert spricht an dieser andern Stelle ebenfalls von der platonischen Annahme eines höchsten Gutes, das den Grund für alles andere Gute darstellt und teilt dann den „sophistischen" Einwand einiger Peripatetiker mit: Nach diesen trägt das Erste, das die Ursache der Folgenden ist, den Charakter dieser Folgenden an sich (ens de ratione eorum). Was aber so die Charaktere von all dem nach Zahl, Art und Gattung verschiedenen Guten enthält, kann nicht selbst eines sein. Denn verschiedene Gattungen enthalten keinen übereinstimmenden Seinsgrund[2]. Auf diesen Einwand folgt dann die Erwiderung der Stoiker: Was in der Art eines Prinzips Erstes ist, muß nicht notwendig zur Wesenheit oder Substanz [des Verursachten] gehören. Der

[1] *A. a. O.* c. 18, p. 82 b s.: Sermo igitur Platonis . . . apparentem et non existentem habet probabilitatem . . . Omnes enim artes et doctrinae et electiones et actus quoddam appetentes bonum et inquirentes bonum quod indigent ad sui perfectionem, derelinquunt tamquam sibi inutilem cognitionem illius boni separati quod posuit Plato. Si autem esset bonum civile, tunc magnum esset auxilium in cognitione ipsius ad totius civilis vitae incrementum et profectum: et non rationale esset quod tale auxilium omnes ignorarent artifices et nullus requireret cognitionem ipsius . . . Inutile ergo est bonum ideale: quia non posset dicere Plato, in quo rector vel faber iuvaretur ad suam artem per cognitionem boni separati idealis etc. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1097 a 3—13. Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 2[3]. S. 609, Anm. 3.

[2] *A. a. O.* t. 2, c. 3, p. 20 b s.: Contra hoc quidam obiecerunt Peripateticorum sophistice obicientes. Dicunt enim quod primum quod est causa consequentium, est in consequentibus ens de ratione eorum. Nihil autem unum est quod sit de ratione bonorum omnium, quae diversa sunt numero, specie et genere. In diversis enim generibus nullo modo est ratio una.

Punkt ist Prinzip der Linie, aber kein Teil der Linie oder ihrer Substanz (insofern diese Subjekt der Linie ist), sondern das Prinzip, von dem die Linie ihren Anfang nimmt. Dieser Anfang (inchoatio) ist aber weder zum Sein der Linie noch zum Subjekt determiniert. So gibt es auch ein Prinzip des Guten, das weder in der Gattung noch in der Art mit einem der guten Dinge zusammenfällt. In ihm sind diese durch Gemeinsamkeit des Prinzips, nicht der Gattung, enthalten [1]. Das folgende Kapitel setzt dann dieses Prinzip mit dem summum bonum gleich. Albert sagt: „Und deshalb findet sich die reine Gutheit im höchsten Gut, in Gott oder, wie Plato sagt, der Idee des Guten. Alles andere aber ist gut, weil es eine Nachahmung und ein Nachklang von jenem ist“ [2].

4. Eine starke Wertschätzung der platonischen Anschauungen bekundet sich auch in der Behandlung einiger Fragen, die mit der vorigen in engem Zusammenhange stehen und den Begriff der Glückseligkeit betreffen. Zunächst zwar wird Plato als Vertreter einer abweichenden Ansicht, und obendrein zu Unrecht, aufgeführt. Albert selbst bestimmt die Glückseligkeit als den allem menschlichen Handeln immanenten letzten Zweck [3]. Dann bemerkt er, daß von dieser Bestimmung nur wenige der Alten abgewichen seien, unter ihnen Plato, der die Glückseligkeit an die „compar stella“ habe gebunden sein lassen [4].

[1] *A. a. O.* p. 21 a: Primum autem quod est in ratione principii, non est necesse quod sit aliquid de essentia vel substantia ipsius, sicut patet quod punctum est principium lineae, nec tamen aliquid est lineae nec aliquid de substantia ipsius, secundum quod substantia est subiectum: sed est principium in quo est lineae inchoatio: sed haec inchoatio nec est determinata ad esse lineae nec ad subiectum ... Hoc igitur modo unum principium dicunt esse bonorum quod tamen nec in genus nec in speciem incidit cum aliquo bonorum: et sub hoc contineri bona dicunt communitate principii, non generis.

[2] *A. a. O.* c. 4, p. 23 b: Et ideo pura bonitas est in summo bono quod est Deus vel idea boni, sicut dicit Plato. Alia autem bona sunt quia quaedam imitationes et resonantiae sunt illius. — Ähnliche Stellen finden sich auch im *Kommentar zum Liber de causis: De caus. et proc. un.* l. II, t. 1, c. 1, p. 434 a; t. 3, c. 4, p. 552 b: Per se autem bonum non est nisi quod separatum et purum est, ut dicit Plato.

[3] *Eth.* l. I, t. 5, c. 1, p. 57 a—58 b.

[4] *A. a. O.* c. 2, p. 59 a; c. 4, p. 62 a. — Vgl. oben S. 102 ff. Albert läßt unbeachtet, daß grade Plato das hier in Frage stehende Glück aufs engste mit dem sittlichen Handeln verbunden sein ließ. — Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 876 ff.; oben, S. 105.

Kurz darauf hebt Albert jedoch lobend hervor, wie Plato die Tatsache, daß der Mensch im Unterschiede von den Tieren der Glückseligkeit teilhaft wird, damit begründet habe, daß die menschliche Seele ein Abbild Gottes und ein Werkzeug der Intelligenz darstellt[1]. Am besten erhellt die hohe Wertschätzung, die Albert Plato entgegenbringt, aus einer späteren Untersuchung. Albert beginnt den betreffenden Absatz mit der Behauptung, daß nach der Ansicht der Stoiker und nach der objektiven Wahrheit die Glückseligkeit zu den göttlichsten Gütern gehört. Wenn wir nämlich, so fährt er dann fort, mit den Stoikern der Ansicht sind, daß die Glückseligkeit und auch gewisse andere Dinge als Gaben der Götter den Menschen geschenkt wurden, dann ist es ja klar, daß es sich um Geschenke der Götter handelt. Folgen wir jedoch andern Meinungen und nehmen wir an, daß die Glückseligkeit den Menschen infolge ihrer Tugend, oder auf Grund irgendeiner Wissenschaft (disciplina) oder Übung (exercitatio) anhaftet, so ist sie dennoch auch dann göttlichen Ursprungs, da sie dann zugleich mit der Tugend gegeben ist oder vielmehr deren Vollendung ausmacht. Nun ist aber die Tugend göttlich, wie Sokrates im *Phaedo* ausführt, die Glückseligkeit ist mithin noch göttlicher als die Tugend, ja das göttlichste aller Güter[2].

Endlich übernimmt Albert von Plato im Prinzip auch die Bestimmung über den Inhalt der Glückseligkeit. Diesen erblickt

[1] Die hier eingeschaltete Bemerkung, daß Plato geforscht habe, ob man in der Untersuchung mit den Prinzipien beginnen oder umgekehrt den Weg zu ihnen hin einschlagen müsse, geht auf Aristoteles, *a. a. O.* c. 2, p. 1095 a 31—b 2 und damit indirekt auf Plato, *Rep.* VI, 511 B zurück.

[2] *A. a. O.* t. 7, c. 7, p. 116 b s.: Ex praedictis autem ostenditur quod tam secundum Stoicos quam secundum rei veritatem felicitas est de numero divinissimorum et communissimorum bonorum. Si enim dicamus secundum Stoicos quod et felicitas et alia quaedam deorum dona sunt data hominibus, rationabile est felicitatem Dei donum esse ... Si autem non dicamus Dei donum esse nec a Deo missum hominibus, sed dicamus secundum alias opiniones quod propter virtutem et quandam disciplinam vel exercitationem hominibus advenit ... Praemium ... ad quod intendit virtus ex seipsa ... non requirens ultra aliquid, felicitas est in quo ipsa est in summo suae perfectionis et sufficienti. Cum ergo virtus divina sit et (ut dicit Socrates in Phaedone) illis optimis viris qui dii vocantur, nos conformet, quod praemium est eius et summum, divinius est ipsa virtute et omnium bonorum divinissimum, hoc est, diis simillimum. Vgl. oben, S. 22.

er mit ihm (und Aristoteles) in einer Tätigkeit des Intellekts, in der speculatio, die durch sich selbst Glückseligkeit ist[1].

5. Wie schon angedeutet, trennen sich die Wege Alberts und Platos wieder bei der genaueren Fixierung des Inhalts der Glückseligkeit. Dies ist angesichts Alberts aristotelischer Grundtendenz geradezu eine Notwendigkeit.

Wir sahen, in der entscheidenden Frage waren sich Plato und Aristoteles einig, beide sahen das höchste Gut für den Menschen in der reinen, intellektuellen Tätigkeit, auch darin, daß dieser Tätigkeit vor der sie begleitenden Lust der unbedingte Vorzug zuzuerkennen sei, waren sie sich einig, betont doch auch Aristoteles, daß die Lust weder Zweck noch Beweggrund unseres Tuns bilden dürfe. Erst bei der genaueren Bestimmung des Verhältnisses der Tätigkeit zur Lust macht sich die Verschiedenheit der beiderseitigen Auffassung geltend. Während Plato die Lust dem Gebiete des werdenden und unbestimmten, darum unvollkommenen Seins zuschrieb, sieht Aristoteles in ihr eine notwendige Folge, die naturgemäße Vollendung aller, und auch der vollkommenen, Tätigkeit[2].

Albert vertritt in unserer Frage die reine aristotelische Auffassung. Auch seine Auseinandersetzung mit Plato begnügt sich mit einer Erläuterung der zugrunde liegenden Partien aus der *Ethik* des Stagiriten[3]. Wie dieser, so führt auch Albert zunächst sogar Plato gegen die extreme Ansicht des Platonikers Eudoxos aus Knidos ins Feld, der in der Lust geradezu das höchste Gut sehen wollte. Dann folgen jedoch eine ganze Reihe von Gründen der platonischen Gegenpartei, die der Lust wieder zu wenig Bedeutung zuerkennen wollen, und die jedesmal sogleich ihre Widerlegung finden. Während aber Aristoteles die Auffassung deutlich ausschließt, als ob alle diese Gründe auf Plato selbst zurückgingen, läßt Albert sie, mit Ausnahme der im letzten der drei betreffenden

[1] *Eth.* l. X, t. 2, c. 4, p. 631 b. — Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1^4. S. 877.

[2] Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 2^3. S. 618; 619 f. Dafür, daß jedoch auch Plato die Lust selbst von dem höchsten Gut nicht völlig ausschloß, vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1^4. S. 874 ff.

[3] *Eth.* l. X, t. 1, c. 3—5, p. 604 b—611 a. — Vgl. Arist., *Eth.* X, 2. p. 1172 b 9—74 a 10.

Kapitel enthaltenen, sämtlich von diesem herrühren. Es hat für uns keinen Zweck, sie alle durchzugehen, wir heben nur einen hervor, dem im Zusammenhang mit dem System Platos besondere Bedeutung zukommt.

Zunächst jedoch der Gedankengang Platos, der der Beweisführung des Eudoxos entgegengestellt wird. Dieser hatte durch den Hinweis darauf, daß jedes Gut durch den Hinzutritt der Lust begehrenswerter würde, beweisen wollen, daß diese selbst das höchste Gut sei[1]. Plato, so meint Albert, beweist uns mit demselben Grunde das gerade Gegenteil. Denn wenn mir ein angenehmes Leben, das zur Besonnenheit hinzukommt, begehrenswerter ist als ein besonnenes Leben ohne Annehmlichkeit, so kann das Angenehme nicht an sich gut sein. Denn ein Getrenntes — weder das der Substanz nach Gute, noch das Gute als letzter Zweck — läßt sich nicht mit einem andern mischen; wenn also die Lust, mit etwas anderem gemischt, ein besseres Gut ergibt, so folgt, daß sie nicht aus sich gut sein kann. Denn das aus sich Gute kann durch nichts, was ihm beigefügt wird, begehrenswerter werden. Es kann also auch nichts anderes das höchste Gut sein, wenn es durch die Verbindung mit einem der abgeleiteten Güter begehrenswerter wird[2].

[1] Arist., *Eth.* X, 2. p. 1172 b 23—26.

[2] *A. a. O.* t. 1, c. 3, p. 604 b: Dicit enim [Plato] quod Eudoxus dixit, quod delectabilis vita eligibilior est cum prudentia sive prudentiae adiuncta quam si prudens vita sit sine delectatione. Si admixtum et adiunctum sit, cum nihil separatum sit miscibile, sequitur quod delectatio sit per se bonum. Similiter per substantiam bonum non est miscibile alicui bonorum ... Adhuc finale bonum alteri finali bono non miscetur ... Si ergo delectatio miscetur ad faciendum melius bonum, sequitur delectationem non esse per se bonum. Nullo enim apposito ipsi per se bono per se bonum potest fieri eligibilius. Manifestum est igitur quod nullum per se bonorum per se bonum erit quod cum alio aliquo quod est de numero bonorum quae sunt bona secundum seipsum, eligibilius fieri potest. — Vgl. Arist., *Eth.* X, 2. p. 1172 b 28—34. Plato, *Phil.* 60 C. Albert scheint den Gedankengang bei Aristoteles nicht klar erfaßt zu haben. Dieser schreibt: *αἱρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον ἢ χωρίς*, was den Gedanken Platos viel wirkungsvoller wiedergibt. Diesem kommt es nicht so sehr darauf an, daß man das an sich Gute mit nichts anderem mischen kann, als darauf, daß der Wert des höchsten Gutes nicht mehr durch abgeleitete Güter zu steigern ist, ein Gedanke, der auch bei Albert in den Schlußsätzen wieder hervortritt.

Doch auch Plato räumt der Lust nicht die Bedeutung ein, die ihr zukommt. Er sieht in ihr etwas Untertiges, eine Bewegung, ein Werden, das ebendeshalb, weil es noch nicht zum Ziele gelangt ist, nicht vollkommen sein kann, kurz, nicht das Gute an sich, nicht das Endgut, sondern einen Weg zum Guten [1]. Wie in einer ganzen Reihe von andern Stellen bemerkt wird, haben wir uns dieses Werden in dem sinnlichen Teile der Seele verlaufend zu denken [2]. Jedoch, so setzt Alberts Kritik ein, wenn die Lust eine Bewegung ist, so müßte man bei ihr wie bei jeder andern Bewegung ein Schnell und Langsam unterscheiden können. Wo aber findet sich dies, ist die Lust doch weder der Größe noch der Zeit nach teilbar [3]. — Weiter zeigt Albert, wie beim Werden nicht etwa alles aus jeder beliebigen Materie entstehen kann, sondern jedes nur aus dem wird, in das es auch beim Vergehen wieder zerfällt. Wenn nun — so Platos Ansicht — die Lust eine Bewegung des Anfüllens ist, so endet [also vergeht] die Lust mit dem Angefülltsein. Ihr Anfang war aber das Leere. Also wären beide identisch [4]. — Sodann, die Arten, wie Gegensätze entstehen, sind selbst entgegengesetzt. Dasselbe, das beim Entstehen Freude ergibt, bringt beim Vergehen folgerichtig Trauer. Wenn man nun hierzu die Ausführungen der vorigen Gedankenreihe nimmt, so hat man das Wesen der Trauer im Angefülltsein zu sehen: eine absurde Folgerung, um so mehr als darnach nicht das Angefülltsein, sondern nur das Angefülltwerden Lust bedeutet [5]. — Wenn sodann die Platoniker unter Lust das Vorhandensein und unter Traurigkeit

[1] Den letzteren Ausdruck braucht Albert *a. a. O.* p. 604 b.

[2] Der Ausdruck ist dort fast immer der gleiche: Omnis delectatio est generatio in sensibilem animam: *S. theol.* p. II, q. 92, m. 2, p. 195 a. — Vgl. Plato, *Rep.* 583 E: *Καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν.* Vgl. oben S. 28, Anm. 2.

[3] *Eth.* l. X, t. 1, c. 4, p. 607 b s.: Quod autem delectatio non sit perfectum, ex hoc probabat quod nulla motio sive motus et nulla generatio est quid perfectum. Sunt enim viae ad perfectum. Via autem terminus non est. Perfectum autem in termino est. — Hoc autem non bene dictum esse videtur. Omni enim motui et generationi proprie convenit velocitas et tarditas ... Hoc autem delectationi non convenit prout est actus delectantis Diximus enim quod sic totus simul est nec secundum magnitudinem nec secundum tempus divisibilios. — Vgl. Arist., *Eth.* X, 2. p. 1173 a 29—34.

[4] *A. a. O.* p. 608 b s. — Vgl. Arist, *a. a. O*, p. 1173 b 4—6.

[5] *A a. O.* p. 609 a. — Vgl. Arist., *a. a. O.* 6—7.

den Mangel dessen verstehen, das von Natur vorhanden sein sollte, z. B. der Speise, so handelt es sich dabei um körperliche Affektionen (passiones). Wenn also die Lust eine naturgemäße Anfüllung bedeutet, so folgt, daß auch nur das diese Lust empfindet, in dem diese Anfüllung enthalten ist, nichts anderes also als der Körper. Dem widerspricht aber die Tatsache, daß es auch seelische und geistige Freuden gibt. Das Wesen der Lust kann man also nicht allgemein in einer Anfüllung sehen. Wohl ist allerdings richtig, daß jeder bei einer solchen naturgemäßen Anfüllung Lust empfindet, da er dann die ihm eigentümliche, naturgemäße Tätigkeit in vollkommenem Maße ausübt. Überhaupt scheint Plato seine Theorie auf Grund von Beobachtungen über die Aufnahme der Speise aufgestellt zu haben. Denn wenn man bei stark entleerten Gefäßen der Speise bedarf und dann solche aufnimmt, so schlägt wirklich das vorher bestehende Unlustgefühl in das der Lust um. Aber so ist es nicht bei jeder Lust. Die Freude an der Betrachtung mathematischer Probleme z. B. ist ohne Unlust, sie hat kein Gegenteil. Es ist mithin falsch, das Wesen der Lust in dem Werden einer Anfüllung zu sehen [1].

Die an Aristoteles orientierten Erörterungen enden mithin mit einer einfachen Ablehnung der platonischen Auffassung. Albert kommt jedoch auch in andern Schriften mehrfach auf die Sache zu sprechen und dann ist seine Stellungnahme meist zustimmender Art [2]. In Anbetracht dessen, daß es sich hier um nichts weiter handelt als um kurze Bemerkungen, die ohne jede Begründung hingeworfen werden, und dort um ausführliche Untersuchungen,

[1] *A. a. O.* p. 609 a b: Haec autem Platonis opinio ortum habuisse videtur ex his delectationibus et tristitiis quae sunt circa cibum et cibi suppositionem. Quando enim aliqui fiunt indigentes valde evacuatis vasis naturae et ex hoc tristatos esse, hos contingit delectari repletione et insumptione repletivi. Hoc autem non accidit circa omnes delectationes. Quia delectationes quae sunt a consideratione theorematum mathematicorum, sine tristitia sunt: eo quod illa delectatio nihil habet oppositum ... Falsum est igitur quod deloctatio secundum seipsum sit generatio repletionis. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1173 b 7—20.

[2] *De mot. progr.* t. 2, c. 1, p. 333 a: Recte dixit Plato in Democraticis quod omnis delectatio generatio est in sensibilem animam. — Über die „*Democratici*“ vgl. oben S. 28. Ebenso wie in der *Ethik* beurteilt Albert diesen Satz Platos *De an.* l. III, t. 3, c. 3, p. 374 a.

ist diese veränderte Beurteilung nicht sehr zu betonen. Es war jedoch erforderlich, wenigstens darauf hinzuweisen.

6. Die weiteren für uns in Betracht kommenden Stellen enthalten meist einfache Notizen über Platos Tugendlehre, ohne daß Albert sich auf eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen einließe. Wir hörten, daß die Tugend weder erlernt noch durch Gewöhnung erworben werden kann, sondern Geschenk der Götter ist. Der letztere Ausdruck wird ähnlich erklärt, wie an anderer Stelle im Zusammenhang mit der Wiedererinnerungslehre [1]. Prinzipien der Tugend sind die Hinwendung des Menschen zu seinem Ich (animus) und Reinigung der Seele, wodurch eine Verähnlichung mit den Göttern hervorgerufen wird. Diese Verähnlichung aber bewirkt, daß das Gute (die Tugenden), das in den Göttern wurzelt, sich in die Menschen ergießt [2].

Albert teilt mit Aristoteles die Tugenden in moralische und intellektuelle Tugenden ein. Voraussetzung dafür, daß auch die intellektuellen Vollkommenheiten unter den Begriff der Tugend fallen, ist aber, daß die Zustimmung zur Wahrheit [3] nicht nur dem Intellekt gleichsam abgezwungen wird, sondern durch freien Willensentscheid wegen der Erhabenheit und Schönheit der Tugenden selbst geleistet wird [4]. Dafür, daß eine solche Hinneigung des Willens die schönste und löblichste Leistung darstellt, deren der Mensch fähig ist, wird sodann der *Phaedo* zitiert, wonach derartige Tugenden nur bei den Himmlischen anzutreffen sind [5].

Auf Plato beruft Albert sich auch bei der Behandlung einer einzelnen Tugend. Er begegnet dem Einwande, die Hochherzigkeit (magnanimitas) sei keine Tugend, da sie sich mit der Demut nicht vertrage, durch den Hinweis darauf, daß der Mensch sich sehr

[1] Daß an unserer Stelle nicht Plato, sondern Sokrates und die Stoiker genannt sind, ist wegen dieser Analogie und wegen der deutlichen Bezugnahme auf den *Meno* ohne Bedeutung.

[2] *Eth.* l. I, t. 1, c. 2, p. 3 b; 4 a: Principia virtutis sunt hominis ad animum conversio, animi depurgatio et virtutis a diis donatio; ... homo per multam puritatem assimilationem ad deos consequitur: et tunc bona quae in diis radicantur, hominibus infunduntur. Et haec dona dicit esse virtutes.

[3] Diese läßt Albert den Plato als „adaequatio typi ad prototypum" definieren: *Eth.* l. IV, t. 3, c. 2, p. 317 b.

[4] *Eth.* l. II, t. 1, c. 1, p. 149 a—150 a; Arist., *a. a. O.* II, 1. p. 1103 a 14 ff.

[5] *A. a. O.* p. 150 b.

wohl auf der einen Seite erniedrigen und trotzdem seiner Würde bewußt bleiben kann, ist er doch selbst aus Entgegengesetztem zusammengesetzt. Deshalb sagt Plato, daß der Mensch des Höchsten wie des Niedrigsten würdig ist; jenes verdient er ob seines sittlichen Intellekts, dieses wegen der sterblichen Grundlagen seines Körpers [1].

Die Gerechtigkeit im engeren Sinne definiert Albert mit Plato als die Tugend, die jedem das Seine zuerkennt unter Wahrung der besonderen Ansprüche (dignitas) jedes einzelnen [2].

Endlich geht auch die, wie meist im Mittelalter, so auch von Albert vertretene Lehre von den vier Haupttugenden auf Plato zurück [3].

7. Nachdem Albert die Tugenden aus ihren Prinzipien erklärt hat, geht er dazu über, die Vollkommenheitsgrade zu betrachten, die ihnen bei der Existenz in einem Subjekte zukommen. Den Ausgangspunkt dieser Erwägungen bildet die Einteilung, die Plato unter diesem Gesichtspunkte auf die Tugenden anwendet. Über die Terminologie dieser angeblich platonischen Einteilung scheint sich Albert nicht recht im klaren zu sein. Während nach einer früheren Stelle [4] die platonischen Ausdrücke virtus purgans, v. purgatoria und v. purgati animi lauten, schreibt er hier diese Ausdrucksweise dem Plotin zu und berichtet, daß Plato auf Grund des Grades der Vollkommenheit ihrer Tugend Heroen, sterbliche Menschen und solche, die erst in den Anfängen der Menschlichkeit stehen (humanitatem inchoantes) unterschieden habe [5]. In

[1] *A. a. O.* t. 2, c. 2, p. 296 b s.

[2] *Pol.* l. V, c. 5, p. 476 b: Sicut dicit Plato in Politicis, iustitia reddit unicuique quod suum est, servata unicuique propria dignitate. Fast wörtlich gleich findet sich diese Definition *S. theol.* p. II, q. 104, m. 1, p. 264 b. — Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 884. Vgl. Plato, *Rep.* 332 C: *τοῦτ' εἴη δίκαιον, τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀποδιδόναι.*

[3] Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 883 ff; Lauer, *Moraltheologie Alberts d. Gr.*, Freiburg 1911, S. 88 ff.

[4] Vgl. oben, S. 130.

[5] *Eth.* l. VII, t. 1, c. 1, p. 463 b: A Plotino distinguuntur [virtutes] in purgantes et purgatorias et virtutes animi purgati: et a Stoicis, praecipue autem a Platone qui quosdam heroas, quosdam autem homines mortales et quosdam humanitatem inchoantes ex modis virtutum esse dicebat. Von Plotin ist uns eine Einteilung der Tugenden in bürgerliche, vereinigende und gött-

der späteren Schrift *De natura et origine animae* verbindet er dann beides so, daß Plato die heroische Tugend nicht mit diesem Namen belegt, sondern sie als virtus purgatoria bezeichnet haben soll[1]. Er definiert diese Tugend dahin, daß sie der Lust und der Unlust nicht nur nicht folgt, sondern sie nicht einmal empfindet, was nur durch lange Abkehr von allem Lustvollen (delectabilia) möglich ist[2]. Die in der *Ethik* gegebene Erklärung des „Heroen" stimmt hiermit überein, sie fügt noch hinzu, der Grund dieser Erscheinung sei darin zu sehen, daß der vernünftige Seelenteil den unvernünftigen derart in sich hineingezogen hat, daß dieser von aller Änderung durch Leidenschaften frei bleibt[3]. Näheres über die beiden andern Arten der Tugend gibt Albert nicht an.

8. Noch eine letzte Frage ethischer Natur haben wir zu behandeln: die nach dem Verhältnis des Bösen[4] zur freien Selbstbestimmung des Menschen. Mit Recht erklärt Albert es als eine Konsequenz aus der sokratischen Lehre, daß der Mensch von Natur gut ist, und die Tugend durch ein göttliches Geschenk in seine Seele gepflanzt wurde, wenn Plato vor dem Sinnfälligen warnt, das uns der niedrigen Lust in die Arme treibt. Dagegen geschieht Plato Unrecht, wenn man ihm, wie Albert es tut, die — allerdings völlig konsequente — weitere Bestimmung zuschreibt, für die guten Handlungen sei der Mensch sich selbst die Ursache, die schlechten aber werden ihm von äußeren Handlungen abgezwungen, ähnlich wie auch alle Wissenschaft in der Seele liegt, und doch durch Phantasmen die Täuschung sich einstellt[5]. Dem

liche Tugenden bekannt (vgl. Überweg-Heinze, *Grundriß d. Gesch. d. Phil.* I[9], Berlin 1903, S. 385). Über eine dreifache Abstufung der Befähigung zur Tugend vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 880 f.

[1] *A. a. O.* t. 2, c. 15, p. 431 a. [2] *A. a. O.*

[3] *A. a. O.* p. 463 b s.: Dixit rationem ... aliquando in tantum in se trahere irrationale participans qualiter rationem, quod passiones vel immutationes passionum penitus evadit. Dem Sinne nach entsprechen diese Bestimmungen den platonischen Gedanken.

[4] Dies ist, wie Albert gelegentlich bemerkt, nach Plato dem Guten privative, nicht contrarie entgegengesetzt: *De praedicam.* t. 7, c. 11, p. 292 a.

[5] *Eth.* l. III, t. 1, c. 7, p. 202 b s.: Quod autem aliquis dicat, ut Plato, cavenda esse exteriora quae nos ad turpes delectationes compellunt, ridiculum est ... Ridiculum etiam est quod dicit Plato quod aliquis bonorum quidem seipsum ponat causam, turpium autem ponat causam exsteriora quasi cogentia ... Quod autem dicit Plato, hominem esse causam bonorum et non

entgegen meint Albert, der Mensch solle sich lieber vor sich selber hüten, der so leicht von der Lust am Sinnlichen erfaßt werde, was ihm bei genügender Festigung in der Tugend nicht begegnen könne. Überhaupt haben die äußeren Dinge gar keine zwingende Kraft, können sie den Menschen doch nicht einmal aus sich bewegen, da dies durch das Streben vermittelt wird, das sich zum Sinnfälligen hinerstreckt[1]. Etwas später spricht Albert weniger scharf als hier. Er meint, es sei wohl nicht angemessen, wenn Plato sagt, daß eine Handlung durch Zorn oder Begierde zur unfreien Handlung gestempelt wird. Dann fügt er hinzu, dies „Wohl" (forsitan) sage er, weil diese Leidenschaften die Freiheit tatsächlich hemmen, wenn sie auch nicht imstande sind, sie aufzuheben[2]. Eben dies ist aber auch Platos wirkliche Meinung[3].

9. Wir machen also auch in der Ethik dieselbe Beobachtung wie früher. Wo Albert in Abhängigkeit von Aristoteles spricht, wird (mit Ausnahme der Bestimmung über den wesentlichen Inhalt der Glückseligkeit) ein abfälliges Urteil über Plato gefällt. Wo er aber dieser Fessel frei seiner Meinung Ausdruck verleiht, da konnten wir eine viel größere Nachgiebigkeit konstatieren. Da spricht auch er von der Idee des Guten und von der Tugend, die ein Geschenk der Götter ist. Und wenn er auch gegen Platos vermeintliche Ansicht über den Einfluß der Leidenschaften auf die Willensfreiheit polemisiert, so entspricht eben die bekämpfte Ansicht nicht der Meinung Platos. In Wirklichkeit stimmt dieser mit Albert überein.

malorum, accepit a Socrate doctore suo qui Stoicorum princeps fuit et omnes virtutes intra hominem esse dixit dono divino animae collatas ... Et in anima dixit omnem esse scientiam ex qua sufficeret ad omnem contemplationem, nisi phantasmatum exteriorum subverteretur deceptione.

[1] *A. a. O.:* Potius enim diceret cavere seipsum sicut bene venabilem a delectatione exteriorum. Si enim confirmatus esset in virtute, non de facili venari posset et capi delectatione exteriorum ... cum homo ex seipso causa sit bonorum et malorum et exteriora non cogant nec etiam moveant, nisi per appetitum qui in ipsa extenditur.

[2] *A. a. O.* c. 13, p. 211 a: Forsitan igitur non bene dicitur a Platone quod involuntaria sint quae propter iram vel propter concupiscentiam fiunt. Forsitam autem dicimus quia in veritate ira oppilando libertatem impedit voluntatis, concupiscentia autem ligando tenet. Nec ira autem nec concupiscentia totum tollit voluntarium.

[3] Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 851 ff. Über den vermutlichen Ursprung der Meinung Alberts vgl. Schneider, *a. a. O.* S. 285, Anm. 2.

Fünfter Abschnitt

In der Politik

1. Auch in der Lehre von der besten Staatsverfassung macht sich ein tief in den beiderseitigen Systemen begründeter Unterschied zwischen den Anschauungsweisen Platos und denen des Aristoteles bemerkbar. Der erstere sieht, wie in der Metaphysik, auch hier das wahrhaft Wirkliche und Berechtigte im Allgemeinen, in der Idee. Für Aristoteles ist das Individuelle das Ursprüngliche. In ihm ist der letzte Zweck der menschlichen Einrichtungen zu sehen, die ihrerseits durch freie Betätigung der menschlichen Individuen verwirklicht werden sollen. So besteht nach ihm das Wohl des Staates in der Glückseligkeit der Bürger, es beruht auf dem freien Willen des einzelnen und kann nur von innen heraus, durch Bildung und Erziehung, nicht durch Zwangseinrichtungen verwirklicht werden. Anders Plato. Er betont ausdrücklich, daß es auf die Glückseligkeit der einzelnen Teile im Staate nicht ankommt, da dort nur das Wohl des Ganzen in Frage steht. Auch läßt Platos tief eingewurzelte Überzeugung von dem großen Abstande, der die Idee von der Erscheinung trennt, es nicht zu, daß er die sittliche Idee sich durch die freie Tätigkeit der Individuen selbst verwirklichen läßt. Bei ihm kann sich die Idee nur im Kampfe mit den Individuen durchsetzen. Im Staate findet sie ihren Ausdruck in dem alles bis ins einzelnste regelnden Gesetz[1].

2. Albert hat diesen fundamentalen Unterschied wohl kaum erfaßt. Zwar hebt er öfter hervor, daß die Gesetze nach Plato nicht dazu da sind, die Bürger glücklich und gut zu machen[2] — dazu sind Gesetze gar nicht imstande, das Gute kann nicht erzwungen werden[3] — sondern daß ihnen lediglich die Aufgabe zufällt, die Schlechten zu hindern, ihre schlechte Gesinnung in die Tat umzusetzen[4]. Doch sind diese Stellen nicht bezeichnend genug und scheinen einfach aus einer Quelle herübergenommen zu sein[5].

[1] Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 919 ff.; II, 2[3]. S. 698 f.
[2] Das Gegenteil hiervon behauptet er *Pol.* l. II, c. 7, p. 160 b.
[3] *Eth.* l. V, t. 2, c. 8, p. 353 b s. — Vgl oben S. 26, Anm. 6.
[4] *Eth.* l. IV, t. 1, c. 4, p. 280 a; *Pol.* l. II, c. 2, p. 114 b; c. 5, p. 145 a.
[5] Vgl. oben S. 27.

Was Albert an Auseinandersetzung mit den besonderen Einrichtungen der platonischen Staatslehre bietet, beschränkt sich — abgesehen von einer Anzahl vereinzelter Bemerkungen — auf die Wiedergabe der langen, die platonische Staatslehre behandelnden Abhandlung der aristotelischen *Politik*. Alberts Darstellung hat hier das Besondere, daß der Text des Aristoteles weit mehr zur Geltung kommt als in allen anderen paraphrasierenden Schriften. Hier haben wir nicht mehr eine Paraphrase, sondern einen eigentlichen Kommentar. Weiter verdient hervorgehoben zu werden, daß Albert die Theorien, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat, hier nicht, wie es richtig wäre, dem Plato, sondern fast ausschließlich dem Sokrates zuschreibt, und daß er die platonische *Republik* lediglich als die Quelle behandelt, in der die Lehren des Sokrates überliefert werden[1].

3. Albert geht von der Anschauung aus, daß mit der Idee eines Gemeinwesens notwendig ein gewisser gemeinsamer Besitz gegeben sein müsse. Es fragt sich, ob dieser, wie Sokrates meint, das gesamte Besitztum, Weib, Kind und die übrige Habe, zu umfassen habe oder nicht[2].

Albert glaubt die Frage mit Aristoteles verneinen zu müssen, da eine solche Verfassung statt des Zweckes, den Sokrates mit ihr verband, nämlich Einigkeit und Liebe unter den Bürgern zu fördern, eher das Gegenteil bewirken würde, und da weiterhin der gemeinsame Besitz nie so weit ginge, daß man einer getrennten Nutzung seitens der Teilnehmer entraten könnte[3]. Diese Bestimmungen werden dann im einzelnen genauer ausgeführt.

Zunächst greift Albert den Gedanken Platos im Prinzip an: Der Staat ist seiner Natur nach eine Vielheit. Diese Vielheit enthält nicht nur eine Reihe von Individuen, sondern besteht aus

[1] *Pol.* l. II, c. 1, p. 92 a: Ibi [in politia Platonis] enim Socrates, ut dicit Plato, ait etc. Vgl. für das folgende Zeller, *a. a. O.* II, 1^4. S. 908 ff.; II, 2^3. S. 696 ff.

[2] *A. a. O.* p. 92 a: Utrum ... sit melius sic habere communicationes, quibus scilicet cives in quibusdam communicant et in quibusdam non, aut secundum legem in politia Socratis et Platonis scriptam, scilicet quod in omnibus communicent et uxoribus et pueris et possessionibus. — Vgl. Arist., *Pol.* II, 1. p. 1260 b 36—61 a 9.

[3] *A. a. O.* p. 92 a b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* II, 2. p. 1261 a 10—14.

verschiedenen Arten von Menschen, Schmieden, Bäckern usw. Der Staat kann also gar nicht rücksichtslos auf eine Einheit zurückgeführt werden, denn dies Beginnen hieße den Staat zum Hauswesen und dann zum Individuum machen, also ihn zerstören[1]. Auch die bei einem Staate unumgängliche Führerschaft würde durch die Anordnung des Sokrates unmöglich gemacht, da sich bei ihr für diese Führerschaft alle als gleichmäßig geeignet erweisen. Ein Ausweg aus der Schwierigkeit ließe sich allerdings so finden, daß man nach irgend einem Prinzip, etwa die Schuster oder die Schmiede abwechselnd, den einzelnen je ein Jahr, einen Monat, eine Woche oder einen Tag lang, regieren ließe. Aber auch dieser Wechsel ist nicht vorteilhaft: wenn ein einzelner ständig die Führung behalten kann, so ist das vorzuziehen[2]. Es ist also klar, daß zum Wesen des Staates die Zusammensetzung aus Verschiedenartigem gehört, wenn auch wohl das Gut des einzelnen durch die Vereinheitlichung aller Güter besser geschützt ist[3].

Albert geht nun weiter. Selbst angenommen, die so weit wie möglich durchgeführte Gemeinsamkeit stelle das Ideal der Staatsform dar, so ist dies trotzdem durch die Anordnung des Sokrates nicht erreicht. Wenn jeder jedes Weib, jedes Kind und jedes andere Besitztum als das seinige und doch wieder nicht als das seinige anzusehen berechtigt wäre[4], so würden sich — wir sehen hier von der in der angeführten Terminologie enthaltenen logischen Schwierigkeit ab — eine ganze Reihe von verderblichen Wirkungen zeigen: Das Gut, das niemandem gehört, würde von allen in gleicher Weise vernachlässigt werden, allgemein würde man über die Person des eigenen Vaters, Kindes oder Bruders im Zweifel sein, und daraus speziell würde sich wieder viel Unpassendes und Schandbares ergeben: Gattenmord und vor allem ausgedehnte Blutschande,

[1] *A. a. O.* p. 92 b s. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1261 a 18—22.

[2] *A. a. O.* p. 94 a b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1261 a 32—39.

[3] *A. a. O.* p. 95 a: Habitum enim est quod civitas de ratione eius est, ut ex diversis specie componatur: quamvis ... bonum ... singulare et personale ... quanto plus restringitur ad unum, tanto melius salvabitur. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1261 b 6—9.

[4] *A. a. O.* p. 95 b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* II, 3. p. 1261 b 16—19. Die Darstellung geht auf Plato, *Rep.* 462 C: *Ἐν ᾗτινι δὴ πόλει πλεῖστοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν, αὕτη ἄριστα διοικεῖται.*

denn eine allgemeine Liebe empfehlen und nur die allgemeine Begattung verbieten wollen[1] ist unsinnig, wenn man dabei nichts anderes als die Gefahr übergroßer Lust als Grund angeben kann. Auch insofern wird die Absicht, die Sokrates zu seiner Lehre bewog, nicht in Erfüllung gehen, als diese die Bürger nicht in Freundschaft verbindet, sondern die letztere, die doch in einer dauernden Verschmelzung von zwei Naturen besteht und auf Ehrenhaftigkeit, nicht auf Nutzen oder Lust gegründet sein muß, unmöglich macht. Wenn ich jeden zum Gatten habe, so erschlafft die Liebe zum einzelnen[2].

4. In ähnlich eingehender Weise wird sodann der Kommunismus in bezug auf das Eigentum der Kritik unterworfen. Die Gedanken sind dieselben wie bei Aristoteles: Eine ganze Reihe von Tugenden ist geradezu an den Eigenbesitz geknüpft. Gastfreundschaft, Hülfsbereitschaft und Freigebigkeit würden verschwinden, wollte man den Besitz für alle gemeinsam machen. Auch der Einwand, hierdurch werde aber all der Streit über Verträge, die Anklagen wegen falschen Zeugnisses, die jetzt in den Staaten vorkommen, wegfallen, ist nicht stichhaltig. Der Streit ist nicht Folge des Eigentums, sondern der Schlechtigkeit. In Wirklichkeit sind die Streitfälle, die bei den Besitzern von Eigentum vorkommen, im Vergleich mit der Zahl derer, die sich bei den wenigen im Kommunismus lebenden Menschen ereignen, gering zu nennen. — Der Grund für den Irrtum des Sokrates ist auch hier wieder die falsche Ansicht, daß der Staat eine absolute Einheit sein muß. Diese Voraussetzung macht den Staat zu einem schlechten Staat. Auch das Hauswesen setzt sich noch aus drei Paaren von Gegensätzen (combinationes) zusammen: Herr und Knecht, Vater und Kind, Gatte und Gattin. Sokrates handelt wie jemand, der den Zusammenklang zum Einklang und den Rhythmus zu einem Taktteil (basis) machen will. Überhaupt hat er es unterlassen, eine Verfassung für den gesamten Staat zu geben. Ob auch bei der

[1] Vgl. Plato, *a. a. O.* p. 403 B.

[2] *A. a. O.* p. 95 a—101 b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* II, 3, 4. 1261 b 19—1262 b 36. Albert bringt hier mit Aristoteles eine Anspielung auf das platonische *Gastmahl,* ohne aber diese Herkunft zu vermuten. Er meint: *in amativis sermonibus,* id est in libro suo de *Amicitia, scimus dicentem Aristophanem* (p. 99 b; Arist., p. 1262 b 11 s.). Plato, *Symp.* 191 A.

Masse der Bürger, etwa den Landbauern, der dreifache Gemeinbesitz an Gütern, Frauen und Kindern herrschen soll, das hat er nicht bestimmt. Sollen für diese die Einrichtungen ebenso sein wie in anderen Staaten, dann werden als Folge davon in dem einen Staat zwei Staaten bestehen, womit wieder Streit und Prozesse in voller Zahl gegeben sind. Und Sokrates sagt, daß in seinem Staat nicht viele Gesetze vonnöten sein werden, Plato, daß diese nur der Schlechten, nicht der Guten wegen bestehen[1]. Eine Gefahr ruft auch das hervor, daß Sokrates immer dieselben Personen Herrscher sein läßt, in der Erwägung, daß „gleich bei der Geburt dem einen Gold, dem andern Silber oder Erz und Eisen beigemischt wurde“[2].

Alle diese Bedenken stellen sich der sokratischen Verfassung entgegen[3].

Vor ihr verdient eine andere den Vorzug, die die Vorteile des Eigenbesitzes und des Kommunismus verbindet und in gut eingerichteten Staaten sehr wohl bestehen kann, in einzelnen Staaten auch schon vorgeschrieben ist. Dort hat jeder seinen eigenen Besitz, so daß darüber keine Streitigkeiten entstehen. Im Gebrauche des Besitzes teilt man sich jedoch mit seinen Freunden, da nach einem Sprichwort unter Freunden alles gemeinsam ist. So benutzt man in Lazedämonien die Sklaven, Pferde und Hunde des Nächsten wie die eignen. Es ist also klar, daß eigener Besitz und gemeinsame Nutzung vorzuziehen sind[4].

5. Im folgenden Kapitel verläßt nun Albert dies Thema und bespricht die übrigen Einrichtungen des platonischen Staates und zwar hauptsächlich nach der Gestalt, die ihm Plato in den *Gesetzen*

[1] *A. a. O.* c. 2, p. 114 a b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* II, 5. p. 1264 a 29 s.; Plato, *a. a. O.* 425 D; oben, S. 145.

[2] Ein Ausdruck, den Albert doch wieder dahin umzudeuten versucht, daß Sokrates trotzdem durch Übergang der Bürger aus einem Stande in den andern jeden zur Herrschaft habe gelangen lassen; womit er ja allerdings der historischen Wahrheit, aber nicht dem Texte des Aristoteles gerecht wird. *A. a. O.* p. 115 b s. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1264 b 13—15. Plato, *a. a. O.* 415 A—C. 423 C.

[3] *A. a. O.* p. 107 a—116 b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* II, 5. p. 1262 b 36—64 b 25.

[4] *A. a. O.* p. 109 a—110 a. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1263 a 21—39.

gegeben hat. Der Vergleich mit den entsprechenden Einrichtungen der *Republik* nötigt ihn dabei, auf diese zurückzukommen[1].

In der *Schrift über den Staat* hat „Sokrates" — natürlich auch hier der platonische — nur weniges genau bestimmt. Abgesehen davon, daß er alles gemeinsam sein ließ, teilte er die Bewohner in zwei Klassen, die der Ackerbauer und die der Krieger[2]. Die letzteren sollen, wie Plato im *Timaeus* sagt, aus auserlesenen Jünglingen ausgewählt werden und haben an den Grenzen des bewohnten Gebietes zu wohnen, um dort Angriffe abzuwehren[3]. Diese beiden Stände wählen nun aus ihrer Mitte einen dritten, der die Menge nach den bestehenden Gesetzen zu regieren hat. Wegen dieser Ordnung der drei Stände sagen Cicero und Vitruvius, daß der Staat bei Sokrates und Plato wie der menschliche Körper aufgebaut sei. Im Körper liegt ja in der Mitte das Herz, das von den Knochen der Brust und den andern Gliedern im Umkreise umgeben ist. Am weitesten vom Herzen entfernt liegen die bewegenden Glieder, Hände und Füße, die das Widrige abstoßen und das Zusagende an sich ziehen. Ebenso im Staate: In der Mitte liegt das

[1] Der aristotelische Text wird hier außerordentlich oft von Albert mißverstanden oder eigentlich gar nicht verstanden. So die Tatsache, daß es sich bei den „Gesetzen" ebenfalls um eine Schrift Platos handelt. Auch der Umstand, daß die Gesetze, um die es sich handelt, nicht so etwas wie eine Ergänzung zur *Politik* bilden, scheint Albert nicht aufgegangen zu sein (vgl. *a. a. O.* p. 122 a: Primo ... dedit politiam et ordinavit, postea posuit leges quibus regularentur in vita secundum ordinem politiae traditae). Da die Ausführungen Alberts immerhin denen des Aristoteles nicht direkt entgegenlaufen, so werden wir diese an einigen Stellen verdeutlichend einsetzen.

[2] An anderer Stelle läßt Albert diese Einteilung schon bei den alten Ägyptern geherrscht haben und beruft sich dabei auf *Tim.* 23 E, wo Kritias dem Solon erzählt, daß in Ägypten schon vor 9000 Jahren nach vorzüglichen Gesetzen regiert worden sei. Albert fügt jedoch hinzu, dies sei nicht möglich, da die Welt noch nicht so lange stehe: *Pol.* l. VII, c. 7, p. 681 a. In Wirklichkeit besteht im *Timaeus* der athenische Staat seit 9000, der der Ägypter seit 8000 Jahren.

[3] *A. a. O.* p. 122 b: Pars militum quae, sicut dicit Plato in Timaeo, ex electa iuventute eligenda est et in extrema parte habitationum ponenda: eo quod in extremis ordinati sunt ad repellendas iniurias. Noch mehr erscheint diese öfter angeführte Stelle *Pol.* l. III, c. 9, p. 288 b in Form eines direkten Zitats ohne daß sich jedoch ihr Ursprung im *Timaeus* nachweisen ließe. In bestimmt formulierter Form muß sie jedoch Albert wohl schon vorgelegen haben. Vgl. *Tim.* 24 B: Disparatas sedes habent a propugnatorum armataeque iuventutis castris et insignibus (Wrobel, p. 17, 8—10).

Haus des Königs, im Umkreise die der Ratgeber und Senatoren, an der Grenze liegen aber die Häuser der Krieger, die die Angriffe der Feinde aufhalten und zurückweisen müssen. Sollte sich einer von diesen furchtsam zeigen, so soll er nach Plato wieder in die tiefere Klasse zurückversetzt und ein anderer an seine Stelle gesetzt werden. Ob auch die Landleute und Handwerker an der Führerschaft teilnehmen können, ob auch sie Waffen tragen und kämpfen sollen, darüber hat Sokrates nichts bestimmt. Obwohl dies der Furchtsamkeit des weiblichen Geschlechtes widerspricht, sollen die Frauen jedoch mit in den Krieg ziehen und dieselbe Erziehung genießen wie die Wächter des Staates[1].

6. Die weiteren Bestimmungen aus der *Republik* betreffen Nebensächlichkeiten. In den *Gesetzen* ist zwar auch der größte Teil der Bestimmungen gesetzlicher Natur, doch ist auch dort einiges über die Verfassung gesagt. Obwohl Sokrates diese denen der andern Staaten annähern wollte, so führt er sie doch bald wieder auf die Verfassung seiner *Republik* zurück. Mit Ausnahme der Weiber und Gütergemeinschaft herrschen in beiden Staaten dieselben Bestimmungen. Die Erziehung ist dieselbe, auch in den *Gesetzen* gibt es Leute, die leben, ohne für den Lebensunterhalt arbeiten zu müssen. Die Mahlzeiten halten hier auch die Weiber gemeinsam, und die Zahl der Waffentragenden ist von tausend auf fünftausend erhöht[2].

Albert tadelt besonders Platos Regelung des Besitzes und dessen, was damit zusammenhängt. Plato bestimmt, der Besitz solle so groß sein, daß man mäßig davon leben könne[3]. Diese Bestimmung ist jedoch viel zu allgemein. Man kann mäßig und doch elend leben. Die einzigen für den Gebrauch des Vermögens zu verwendenden Prädikate sind sparsam und freigebig. Sodann ist es verkehrt von Sokrates, die Besitztümer gleich zu machen, aber die Kindererzeugung der Willkür zu überlassen in der Hoffnung, daß die

[1] *A. a. O.* p. 122 a—123 b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* c. 6, p. 1264 b 26—1265 a 1.

[2] *A. a. O.* p. 123 b s. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1265 a 1—10. Hier hat Albert den Aristoteles überhaupt nicht verstanden. Er versucht immer, anstatt von zwei verschiedenen Auffassungen Platos von zwei Ständen zu reden, für die die genannten Einrichtungen gemeinsam sind. Vgl. Plato, *Leg.* 780 Es.; *Leg.* 737 E. Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 959 ff.

[3] Plato, *Leg.* 737 D.

Volksmenge durch Unfruchtbarkeit genügend in derselben Höhe gehalten werden würde, wie das in anderen Staaten schon der Fall ist[1]. Indes ist das in dem Staate des Sokrates etwas anderes, da dort jedes hinzukommende Kind wegen der Unteilbarkeit der Besitztümer leer ausgehen würde. Dies muß zu Armut der Bürger und damit wieder zu Aufständen und anderer Schlechtigkeit führen[2].

Albert bemängelt dann, daß in den *Gesetzen* nichts über den Herrscher bestimmt sei. Plato sagt nur, wie der Wollfaden, der aus anderem Stoffe besteht wie der Leinfaden, so sollen sich die Herrscher zu den Beherrschten verhalten[3].

Zum Schlusse charakterisiert Albert die Art der Verfassung des Sokrates (Pheidon). Die ganze Staatseinrichtung will weder eine Demokratie noch eine Oligarchie sein, sondern ein Mittelding zwischen beiden, das man, da es aus Bewaffneten besteht, Freistaat (politia) nennt. Weil die Führer nur aus einem kleinen Teile des Volkes ausgewählt werden, neigt sich die ganze Verfassung mehr der Oligarchie als der Demokratie zu. Denn die Wohlhabenden sind allein verpflichtet in den Versammlungen zu erscheinen, um die Beamten anzustellen und die sonstigen Staatsgeschäfte zu besorgen[4]. Auch die Mehrzahl der Beamten besteht aus Wohlhabenden[5]. Endlich ist auch die Wahl der Mitglieder der Ratsversammlung oligarchisch eingerichtet, denn wenn auch alle wählen sollen, so müssen doch nur die aus der ersten und zweiten Vermögensklasse (honorabilitas) wählen und von den unteren Klassen werden manche der Wahl fernbleiben[6].

7. Was Albert außer dieser langen Auseinandersetzung[7] über Platos Staatslehre zu sagen hat, ist in einzelnen Bemerkungen ent-

[1] Plato, *a. a. O.* 740 B.

[2] *A. a. O.* 125 a—126 b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1265 a 28—1265 b 12. Alles folgende bezieht Albert irrtümlich auf den bei Arist., p. 1265 b 12 genannten *Φείδων ... ὁ Κορίνθιος.*

[3] *A. a. O.* p. 127 a b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1265 b 18—21. Plato, *a. a. O.* 734 E. Das Platozitat ist bei Albert unrichtig wiedergegeben.

[4] Plato, *a. a. O.* 756 E, 763 E, 765 B s.

[5] Plato, *a. a. O.* 764 a, 765 C.

[6] *A. a. O.* p. 128 a—129 b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1265 b 26—1266 a 22. Plato, *a. a. O.* 756 B s.

[7] Die wir, was Alberts Entgegnung anlangt, nur im Auszuge mitgeteilt haben.

halten. Eine Reihe von ihnen gibt zu dem bisher Behandelten Ergänzungen.

Nach Plato hat die Zuweisung der Bürger an die verschiedenen Klassen auf Grund ihrer Fähigkeiten zu erfolgen. Der *Timaeus* stellt den Grundsatz auf, daß es der Naturordnung und der Vernunft entspricht, wenn die klügeren und besseren Führer, die andern Untertanen sind; Untertanen nicht im Sinne von Knechtschaft, sondern wie solche, für die man sorgen und die man leiten muß[1]. Damit es möglich ist, jeden Bürger nach seinen Anlagen und Fähigkeiten im Staate zu beschäftigen, muß, ebenfalls nach dem *Timaeus*, schon die Tätigkeit (opera) der Knaben und Jünglinge beobachtet werden. So sollen lebhafte, behende Leute mit starken Armen dem Kriegsdienste überwiesen werden, starke, aber plumpe Männer dem Ackerbau usw. Wer sich in der höheren Würde als ungeschickt erweist, wird in eine niedrigere Klasse versetzt, wer in diesen besonders geeignet ist, in eine höhere. In etwa muß jeder alle Fähigkeiten erlernen[2]. Mit der verschieden großen Befähigung ist bei Plato bis zu einem gewissen Grade auch eine verschiedene Größe der Besitzlose verknüpft, und zwar so, daß der reichste Bürger bis zum Fünffachen dessen besitzen kann, was auch dem Ärmsten zukommt[3].

Einige besondere Bestimmungen Platos über die verschiedenen Stände werden noch von Albert erwähnt. So müssen sich die Krieger im platonischen Staat der Frauen enthalten, damit ihre Sorge nicht vom Gemeinwohl abgelenkt wird[4]. Auch die schöne

[1] *S. theol.* p. II, q. 26, p. 289 a. Die Stelle bezieht sich wohl auf die Bemerkung *Tim.* 34 B C: Neque enim decebat rem antiquiorem a post genita regi.

[2] *Eth.* l. I, t. 3, c. 13, p. 47 b: Sicut enim dicit Plato in prima parte Timaei notanda sunt opera puerorum et iuvenum, ut illis facultatibus applicentur, ad quas sunt ex natura magis idonei: sicut fortes brachiis et agiles et animosi scribuntur ad militiam: fortes autem et incompositorum membrorum determinantur ad agriculturam et sic de aliis. Et si invenientur inhabiles in dignitatibus superioribus, ad inferiores retrudantur: et qui se idoneos exhibent de inferioribus, ad superiores exaltentur. Haec etiam determinat usquequo oportet quemlibet addiscere quamlibet facultatem. — Vgl. *Tim.* 19 A. Die Stelle wird hier von Albert in zustimmendem Sinne angeführt.

[3] *Pol.* l. II, c. 4, p. 137 a. — Vgl. Arist., *a. a. O.* p. 1266 b 5—8.

[4] *A. a. O.* c. 7, p. 162 b.

Bemerkung des *Timaeus* über die doppelte Natur des Soldaten gibt Albert in etwas ausgeschmückter Form wieder: Plato sagte, der Soldat müsse ein doppeltes Antlitz haben, ein gütiges für die Bürger und ein grausames für die Feinde. Deshalb schrieb er vor, daß man den zur Schlacht ausziehenden Soldaten nur solche Dinge zeigen sollte, die ihn mutig machen und ihm Kühnheit und Wut gegen die Feinde einflößen könnten; den aus der siegreichen Schlacht heimkehrenden Soldaten sollten jedoch reigentanzende Mädchen mit Tamburinen und unter Lobgesängen entgegenziehen, damit sie ihre Wildheit ablegen und wieder die alte Milde annehmen[1].

Sollen bei Plato als Krieger junge Leute ausgewählt werden, so umgekehrt nur alte als Richter und Ratgeber. Als Beleg führt Albert den Ausspruch des Critias im *Timaeus* an, der dem Solon vorwirft, daß die Griechen nicht wie die Ägypter über uralte Weisheit verfügen. Die Verwendung dieser Stelle ist zwar sehr gezwungen, trifft aber sachlich das Richtige[2].

Plato nimmt nach Albert (und Aristoteles) nicht fünf, sondern nur vier Staatsformen an: Königtum (Monarchie), Aristokratie, Oligarchie und Demokratie[3]. Die letztere definiert er als den Staat, wo die Menge die Herrschaft innehat. Albert meint jedoch, diese Definition sei ebensowenig angebracht, wie die der Oligarchie als einer Staatsverfassung, in der nur wenige die Herrschaft führen. Es kommt nicht auf den Unterschied der Zahl, sondern darauf an, daß in der einen die Armen, in der andern die Reichen herrschen[4].

[1] *A. a. O.* c. 3, p. 129 a: Propter quod Plato dixit militem habere duas facies, scilicet benignam in cives et crudelem in hostes. Unde etiam praecipit quod in egressu militum ad pugnam contra hostes, nihil ostenderetur eis, nisi quod audaces faceret ..., ut ex illis provocarentur in furorem et audaciam contra inimicos ... Propter quod etiam Plato, ut in Timaeo scribitur, praecipit militibus redeuntibus a victoria hostium occurrere puellas cum tympanis et choris et laudibus, ex quibus ad benignitatem converteretur facies quam exhibituri erant civibus, deposita feritate crudelitatis et audaciae. — Vgl. *Tim.* 17 D, 18 A: Biformi siquidem natura praeditos: in tutela patriae civiumque ferociores, porro in pacis officiis religione sapientes proptereaque mites suis, adversum alienigenas feroces.

[2] *Pol.* l. VII, c. 7, p. 677 b s. — Vgl. Plato, *Tim.* 22 B.

[3] *Pol.* l. IV, c. 6, p. 356 a; c. 11, p. 395 a b. — Vgl. Arist., *a. a. O.* IV, 7. p. 1293 b 1. Zeller, *a. a. O.* II, 1[4]. S. 923 f.

[4] *A. a. O.* c. 3, p. 329 b s. — Vgl. Arist., *a. a. O.* IV, 4. p. 1290 a 30—b 3.

Wir konnten bei Albert bisher fast nur eine ablehnende Stellungnahme gegenüber der platonischen Staatsauffassung konstatieren. Zum Schlusse möge noch eine Stelle mitgeteilt sein, in der Albert in zustimmender Weise auf Plato Bezug nimmt. Sie betrifft freilich charakteristischerweise nicht die platonische Staatsphilosophie selbst, sondern die psychologische Begründung eines Satzes der aristotelischen Politik. Es handelt sich um den bekannten Satz des Aristoteles, wonach der Mensch ein soziales Lebewesen ist, zu dessen Beweis sich schon Aristoteles selbst auf die dem Menschen allein von allen Lebewesen zukommende Sprachfähigkeit berufen hatte[1]. Hier fügt nun Albert begründend hinzu, daß der Mensch nach dem *Timaeus* dem Mitmenschen durch die Sprache seine Begriffe und Affekte mitteilt, während dem Tiere nur Äußerungen der Lust und der Unlust gegeben sind[2].

8. Ziehen wir aus diesen Erwägungen das Fazit, so können wir sagen, daß Albert das Wichtigste aus der platonischen Staatsverfassung wohl gekannt hat, müssen aber hinzufügen, daß er ein innerliches Verhältnis zu ihr nicht hat gewinnen können. Über ein mehr oder weniger verständnisvolles Nachbeten des Aristoteles ist er nicht hinausgekommen.

[1] *Pol.* I, 2. p. 1253 a 7—10.

[2] *Pol.* l. I, c. 1, p. 14 a: Per quem [sermonem], ut dicit Plato in Timaeo, homo communicet homini suos conceptus et affectus, et alia quidem animalia vocem habent, per quam significant sibi delectabile vel tristabile. — Vgl. *Tim.* 47 C: Propterea sermonis est ordinata communicatis, ut praesto forent mutuae voluntatis iudicia (Wrobel, p. 57, 14—16).

Schlußwort

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchungen. Sie haben uns gezeigt, wie Albert sich bei fast jeder philosophischen Frage von einiger Bedeutung über die Stellungnahme Platos zu orientieren und sich mit ihm auseinanderzusetzen sucht. Läßt das Verständnis, das er dem attischen Weisen entgegenbringt, auch an manchen Stellen vieles zu wünschen übrig[1], so zeugt doch allein die Tatsache, daß Plato bei Albert von allen philosophischen Autoritäten nächst Aristoteles die meiste Erwähnung findet, genugsam für die hohe Achtung, die der Vater der mittelalterlichen Hochscholastik dem Lehrer des Stagiriten entgegenbrachte. Doch, auch wenn wir die Stellung, die er zu ihm einnimmt, selbst ins Auge fassen, brauchen wir diese Beobachtung keineswegs zu berichtigen. Im Gegenteil: Albert ist bei einer Reihe der wichtigsten philosophischen Bestimmungen direkt von Plato abhängig, wir heben die über das Wesen der Seele, über ihr Verhältnis zum Körper und das Fortleben nach dem Tode hervor. Hierzu kommen eine Reihe von Momenten in Alberts Naturphilosophie und in der Lehre von den Universalien, die letzthin auf Plato zurückgehen[2]. In anderen Fällen sucht Albert die Stellungnahme Platos wenigstens zu verstehen; dies bringt ihn dazu, die prinzipielle Grundlage der Ideenlehre,

[1] Dafür gibt Albert jedoch einmal eine Charakteristik, die den Unterschied zwischen der Forschungsweise des Aristoteles und der des Plato aufs glücklichste aus den Grundtendenzen der beiden Philosophen klarlegt. Er sagt *Sent.* l. II, d. 1, a. 4, p. 15 a: Hoc enim (meo iudicio) omnis causa fuit controversiae inter Platonem et Aristotelem, quod ille rationes universalium sequi voluit et ex illis rerum principia quaesivit. Aristoteles autem non sic sed ex naturis rerum quaesivit principia rei. Es ist klar, daß die Art des Aristoteles dem größten oder vielmehr dem einzigen wirklichen Naturforscher unter den großen Scholastikern näher liegen mußte als die des Plato.

[2] Eine systematische Darstellung der in Alberts Lehre verborgenen platonischen Bestandteile würde diese Reihe vermutlich bedeutend vergrößern.

soweit sie zur Aufstellung der ersten logischen Prinzipien des Einen und des Vielen führt, anzuerkennen. Wo auch dies nicht möglich war, da sahen wir, wie Albert oft die wunderlichsten Anstrengungen macht, um den platonischen Theorien eine Gestalt zu geben, die sie annehmbar erscheinen ließe. Mehrfach begegnet es Albert sodann auch, daß er eine platonische Ansicht in langen Ausführungen (die dann aber meist von einer Quelle abhängig sind) verwirft, sie aber an anderer Stelle als richtig bezeichnet. Auf eine einfache, schroffe Ablehnung sind wir bei der ganzen Fülle von Differenzpunkten fast nirgends gestoßen.

Auch wenn man direkten Äußerungen Alberts, so z. B. der Stelle, die (im Anschluß an Alfarabi) ausdrücklich hervorhebt, daß eine abgeschlossene Ausbildung in der Philosophie sich nur durch das Studium der beiden Philosophen Aristoteles und Plato erreichen läßt[1], mit Endriss[2] nicht allzuviel Bedeutung beimißt, so muß man angesichts der angeführten Tatsachen doch über den großen Einfluß staunen, den der überfliegende Idealismus des Griechentums noch bei dem Philosophen unmittelbar geltend gemacht hat, der es als sein Lebenswerk betrachten durfte, die Vermählung des christlichen Denkens mit dem nüchternen Geist des Aristoteles angebahnt und zum guten Teile selbst durchgeführt zu haben.

[1] *Met.* l. I, t. 5, c. 15, p. 113 b: Et scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis.

[2] *A. a. O.* S. 55 f. Beachtet man jedoch, daß diese Stellen sich stark vermehren lassen, so wird man auch auf sie ein ziemliches Gewicht legen dürfen. Vgl. *S. theol.* p. II, q. 4, m. 2, a. 5, p. 1, p. 95 b s.; *De an.* l. II, t. 3, c. 6, p. 243 b; *Anal. post.* l. I, t. 1, c. 5, p. 18 a usw. — Vgl. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^me siècle, 1^e éd.*, Fribourg (Suisse) 1899, S. 174 f., Pangerl, *a. a. O.* S. 786 und Baumgartner, *a. a. O.* S. 9, Anm. 1, wo ähnliche Aussprüche von Scotus Eriugena, Adelhard von Bath u. a. mitgeteilt werden.

Register

Adelhard von Bath 157.
Aetius 43.
Aegypten 5, 150.
Alanus de insulis 64, 92.
Alba Ripa 85.
Albert d. Gr. 1, 3 usw.
Albinus 44.
Alexander von Aphrodisias 111.
Alexander von Hales 86, 107.
Alfanus 76 f.
Alfarabi 87, 114, 116, 126, 156.
Alfredus Anglicus 89.
Alhacen 117.
Alkuin 85.
Anaxagoras 112, 121.
Anonymus 26.
Apocone 5.
Apologeten 6.
Apuleius 4 f., 9, 26—29, 43, 109.
Araber 73.
Aristobul 6.
Aristokles 4.
Ariston 5.
Aristoteles 3, 4, 8 usw.
Athen 150.
Augustin, Augustinismus 1, 4 f., 7, 9, 11, 31, 43 f., 49, 51, 62, 85, 92, 114, 122.
Avendeath 87.
Averroes 34, 87, 116 f., 125.
Avicenna 54, 61, 87, 89, 96, 111, 114, 117.
Avicebrol 9.

Bach 8.
Baeumker 2, 35, 43 f., 50, 56, 62 f., 76.
Balduin 101.
Bardenhewer 62, 64.
Baumgartner 30, 66, 93, 157.
Boethius 9, 49, 122, 124, 127.
Borgnet 2, 4 f., 11, 25, 45, 49, 66, 75, 109, 129.
Burgundio von Pisa 76—78.
Burkhard 76, 78, 92, 104, 118.

Chalcidius 9, 12—14, 21, 27, 35, 71.
Chartres, Schule von 66.
Christus 6.
Cicero 13, 150.
Cleombrotus 11, 105.
Cobet 4.
Constabulinus s. Costa-ben-Luca.
Custa-ben-Luca 87 f.
Cousin 22.
Cupido 5.

David von Dinand 101.
Degen 64.
Diels 43, 78, 86.
Dikaearch 78.
Dinarchus 75, 78.
Diogenes Laertius 4—6, 8.
Dionysius 5, 7.
Dittmeyer 76.
Domański 75, 78, 87, 92 f.

Eleaten 49 f.
Empedokles 74, 78 f., 115, 129.
Endriss 5, 156.
Eudoxos aus Knidos 70, 137 f.
Eunomius 104.
Euripus 51.
Eurymedon 4 f.
Eustratius 26, 29.
Eyssenhardt 8, 25.

Frankreich 30.
Friedlein 62.

Galen 8, 108.
Gilbert de la Porrée 92.
Gorgias 8.
Grabmann 6.
Gregor von Nyssa s. Nemesius.
Guillelmus Cistertiensis 85.
Guttmann 88, 127.

Hacenben Huchaym 117.
Hauréau 62.
Heinrich von Gent 107.
Henricus Aristippus 22.
Heraklit 32, 99.
von Hertling 1, 36, 56, 61 f., 92, 95.
Heylbut 26.
Hieronymus 4, 6.
Hippolyt 43.
Holzinger 76, 78.
Huit 1, 12.

Isaak Israeli 88, 126 f., 130—132.
Italien 30.

Jamblichus 9, 104.
Jammy 11, 25.
Jehan de Meung 117.
Jeremias 6.
Johannes Hispalensis s. Avendeath.
Johann von Damaskus 129.
Judäa 5.
Justin 43.

Kirchner 5.
Konrad von Mure 30.
Kratylus 5, 32.
Krehl 28.
Kritias 150, 154.

Laches 8.
Langlois 117.
Lauer 142.
Lazedämonien 149.
Leukipp 5.
Lipperheide 62.

Makrobius 4, 8 f., 25, 70, 101, 104, 127.
Mandonnet 3, 156.
Manichäer 101.
Matthaei 78.
Meno 8, 121.
Menon Pythagoricus 10.
Michael 3.
Moses 5.

Nemesius 7, 9, 23, 75 f., 78, 86, 88 f., 92, 101, 103—105, 118, 122, 129.
Neuplatoniker, Neuplatonismus 8, 31, 46 ff., 130 s. auch u. „Stoiker".

Pangerl 85, 157.
Parmenides 36.
Patariner 101.
Peripatetiker 7, 73, 106, 131 f., 134.
Petrus Comestor 6, 43, 51.
Petrus Lombardus 43, 51, 107.
Phaedrus 8.
Pheidon, der Korinthier 152.
Philo 6.
Philoponus 119.
Physiker 125.
Plato 1, 3 usw.
Plato, der Komiker 29.
Platoniker 7—9, 41.
Plotin 78, 142.
Plutarch 8, 78, 80.
Porphyrius 60, 92, 104.
Posidonius 8.
Potone 4 f.
Prantl 62.
Priscinianus 28.
Proklus 62.
Prothymus 11.
Pythagoras 7, 44, 80, 86, 101, 110.
Pythagoreer 3, 37, 41, 104.

Roger Bacon 3, 8.
Rose, Val. 4, 22.
Roth, Bernh. 30.
Rüther 6.

Salerno 76.
Schaarschmidt 22, 28, 30.
Schneider, Arthur 2 f., 12, 75, 85—89, 101, 103, 105, 107, 111 f., 119 f., 126 f., 129, 147.
Schöler 44, 122.

Scotus Eriugena 157.
Siebeck 110, 118 f.
Sizilien 22, 30.
Simias (Symias, Synna) 75, 78.
Sokrates 5, 7 f., 10 f., 26, 32, 75, 78, 100, 112, 122, 129—131, 136, 141, 143, 146—152.
Sokratiker 113.
Solon 150, 154.
Speusipp 5, 9, 79.
Stein 1.
Steinbüchel 63, 128.
Stephanus 13.
Stobaeus 8, 78, 86.
Stöckl, Alb. 94.
Stoiker 7 - 9, 73, 104 f., 108, 112 f., 125, 131, 134, 136, 141 f.
Storz 44, 85.
Strabo 51.
Surridemon 5.
Switalski 13.

Themistius s. Theodorus.
Theodorus 104, 112.
Theophrast 111.
Thomas, P. 4.
Thomas von Aquino 62, 94, 104.

Überweg-Heinze 143.

Vitruvius 150.

Wachsmuth 8, 86.
Werner, K. 9, 86, 95.
Westdeutschland 30.
Wilhelm von Auvergne 64.
Wrobel 13—15, 48, 49, 150, 155.
Wyttenbach 22.

Xenokrates 79 f.

Zeller 34, 36, 39 f., 79, 86, 91, 93, 104, 107, 110 f., 119, 129, 132—135, 137, 142—146, 151—154.

18855

196
B 145
BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beiträge zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 12.1

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE - CBPL	

18855